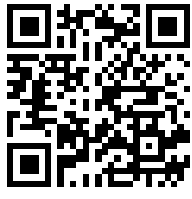
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5PS6 5

Harvard Depository
Brittle Book

661

Bertrand.

ANDOVER THEOL. SEMINARY
AUG 23 1898
LIBRARY.

יהוה

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNE NOUVELLE

CONCEPTION DE LA RÉDEMPTION

LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION

ET DE LA RÉCONCILIATION

DANS LE SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE RITSCHL

PAR

ERNEST BERTRAND

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, Rue de Seine, 33

1891

Digitized by Google

Digitized by Google

UNE NOUVELLE

CONCEPTION DE LA RÉDEMPTION

Digitized by Google

Digitized by Google

UNE NOUVELLE

CONCEPTION DE LA RÉDEMPTION

LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION

ET DE LA RÉCONCILIATION

DANS LE SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE RITSCHL

PAR

ERNEST BERTRAND

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, Rue de Seine, 33

1891

Digitized by Google

44,93

Digitized by Google

A

MADAME ERNEST BERTRAND

C'est à toi, ma chère Anna, que je dédie ce livre dont tu as si vaillamment copié toutes les pages : j'aurais voulu t'offrir une œuvre moins théologique, et, partant, plus attrayante. Je suis sûr néanmoins que si ce travail, tel qu'il est, sert en quelque mesure ici-bas la cause de la vérité, nul ne s'en réjouira plus que toi.

E. B.

Digitized by Google

DU MÊME AUTEUR

Étude homilétique sur les sermons de Bossuet et de Saurin, 1883.

Quid de peccato Albertus Ritschelius senserit. Theologica dissertatio, MDCCCLXXXVIII.

Essai critique sur l'authenticité des Épitres pastorales. Paris, Fischbacher, 1888.

Digitized by Google

INTRODUCTION

Le choix de notre sujet se justifie de lui-même. De tous les théologiens contemporains, Albert Ritschl est assurément le plus célèbre, le plus populaire, sinon le plus connu. Quoique mort, cet illustre docteur parle encore et compte aujourd'hui en Allemagne, en Alsace et en Suisse « une superbe phalange de disciples » (1), dont quelques-uns passent eux-mêmes, à bon droit, pour des savants de premier ordre. Distinguons parmi cette élite W. Herrmann (2), dialecticien d'une audacieuse hardiesse, Kaftan, l'auteur d'un bel ouvrage d'apologétique (3), H. Schultz auquel nous devons des études remarquables sur *la doctrine de la*

(1) *Jahrbücher für protestantische Theologie*, December 1889 : *Die Theologie Ritschl's nach ihrer biblischen Grundlage*, kritisch beleuchtet von Otto Pfleiderer, p. 42, note 1.

(2) Herrmann a écrit deux ouvrages particulièrement dignes d'attention : *Die Metaphysik in der Theologie* et *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlickeit.*

(3) *Das Wesen der christlichen Religion*, dargestellt von Dr. Julius Kaftan, Licentiat und Professor der Theologie. Basel, Bahnmaier's Verlag, 1881 (2e édition en 1887).

Digitized by Google

divinité de Jésus-Christ et sur *la théologie de l'Ancien Testament* (1), Lobstein, le sympathique professeur de Strasbourg, Häring, Harnack et bien d'autres qui unissent à une piété réelle une érudition des plus vastes. D'autre part, des théologiens de tendances d'ailleurs très différentes « viennent, comme on l'a dit (2), en nombre croissant, renouveler leur méthode, enrichir et approfondir leurs connaissances à l'école du maître de Gœttingue. » Enfin, des adversaires mêmes de ce dernier, Luthardt (3), Frank (4), Gess (5), Lipsius (6), Pfleiderer (7), etc., ont souvent rendu hommage à la vigueur robuste, à la virtuosité ingénieuse et sagace des travaux théologiques de Ritschl. Aussi est-il permis de dire sans exagération qu'aucun dogmaticien de valeur ne peut, de nos jours, se dispenser de con-

(1) *Die Lehre von der Gottheit Christi,* dargestellt von Dr. Hermann Schultz in Göttingen, Gotha, F. Perthes, 1881. — *Alttestamentliche Theologie,* 3ᵉ Auflage, 1885.

(2) *P. Lobstein, Études sur la méthode de la Dogmatique protestante* (Extrait de la *Revue de théologie et de philosophie*), p. 2 (Lausanne, Georges Bridel, 1885).

(3) *Zeitschrift für kirchliche Wissenchaft und kirchliches Leben,* 1881, XII.

(4) *Ueber die kirchliche Bedeutung der Theologie A. Ritschl's,* Conferenzvortrag von Dr. Fr. Frank, Erlangen, Andreas Deichert, 1888.

(5) *Das Dogma von Christi Person und Werk...* von Wolfgang Fr. Gess, Basel, Detloff's Buchlandlung, 1887. — *Studien und Kritiken,* 1889, *Zur Lehre von der Versühnung,* p. 559-572.

(6) *Die Ritschl'sche Theologie,* Vortrag von Lipsius, Leipzig, Reichardt Verlag, 1888.

(7) V. *Jahrbücher für protestantische Theologie, April* 1889 : *Die Ritschl'sche Theologie nach ihrer Erkenntnisstheoretischen Grundlage.* V. la même Revue : *Die Theologie Ritschl's nach ihrer biblischen Grundlage,* December 1889.

Digitized by Google

naître, tout au moins dans ses caractères essentiels, le système si original de ce penseur éminent.

Au reste, le docteur de Gœttingue n'est pas seulement un « Maître » fort en vogue, dont la théologie semble actuellement être presque partout à l'ordre du jour. Ritschl a, de plus, à nos yeux, le rare mérite d'avoir voulu faire, non pas une œuvre négative, mais une œuvre essentiellement positive. Il ne s'est point contenté, comme tant de rationalistes de notre siècle, d'attaquer les doctrines de l'orthodoxie traditionnelle. Il a cherché à remplacer ce qu'il essayait de détruire, et il est juste de reconnaître que, dans ses divers ouvrages dogmatiques, il tente d'édifier et de reconstruire sur les ruines qu'il croit avoir faites.

Ajoutons aussi que Ritschl a droit à la reconnaissance et à l'estime des protestants français, car il éprouvait une sympathie cordiale pour certains théologiens de notre pays ou de notre Église. Il nous déclarait, un jour, que trois Français, Saint Anselme (1), Bernard de Clairvaux et Calvin méritaient, à son avis, d'être comptés au nombre des plus grands penseurs religieux de tous les siècles; et nous l'avons vu nous-même plusieurs fois, dans son cabinet de travail, se délecter à la lecture d'une homélie de Saint Bernard. « Quel homme que celui-là ! » s'écriait-il avec chaleur en parlant du fameux adversaire d'Abélard. L'*Institution chrétienne* de Calvin était son livre de prédilection. « Voilà, nous disait-il dans une conversation que nous avons eue ensemble, voilà le chef-d'œuvre

(1) Ritschl comptait Saint Anselme au nombre des théologiens français, bien que celui-ci fût né en Italie.

Digitized by Google

de la théologie protestante ! » Dans le premier et dans le troisième volume de son grand ouvrage sur la Rédemption, Ritschl fait des allusions fréquentes aux écrits de Saint Bernard (1) et de Calvin (2). A l'occasion même, il cite avec une bienveillance évidente le *Traité de la paix de l'âme,* composé par Dumoulin le jeune (3). Quand on connaît le dédain superbe que bien des théologiens allemands affichent à l'endroit des théologiens étrangers, on doit savoir gré à Ritschl de l'admiration sincère qu'il professait, en particulier, à l'égard de l'illustre chef de la Réformation française.

Les travaux de quelques théologiens de France ou de Suisse ont, depuis plusieurs années, attiré l'attention de notre public religieux sur l'œuvre et le système de Ritschl. En 1873 et 1874, M. C. Martin a publié, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, une analyse du premier volume de l'étude de Ritschl sur *la doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation.* Dans les numéros de septembre et de novembre 1883 de la même *Revue,* ont paru deux articles de M. Baldensperger sur la théologie d'Albert Ritschl. La même année, M. le professeur Gretillat a prononcé à Neuchâtel un discours d'ouverture (4) dans lequel il critique, — avec

(1) *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* Dritte Auflage, 1888, tome I, p. 52 sq., 89, 109 sq., 116. — Tome III, p. 392, 436, 561.

(2) *Id.,* tome I, p. 185, 203 sq., 210 sq., 350. — Tome III, p. 63, 95, 109, 110, 138, 247-248, 394, etc.

(3) *Id.,* tome III, p. 173-174.

(4) Discours inséré plus tard dans la *Revue de théologie et de phi-*

Digitized by Google

beaucoup d'esprit et peut-être quelque peu de parti-pris, — la *théorie de la connaissance* du théologien de Gœttingue. En 1885, M. le pasteur Aguiléra a traduit de l'allemand en français un opuscule de Thikötter qui résume, avec autant d'exactitude que d'enthousiasme, la théologie de Ritschl (1). Nous avons nous-même essayé, vers la même époque, de faire connaître aux lecteurs de la *Revue théologique* de Montauban les traits généraux de la méthode et de la dogmatique de ce théologien (2). Nous avons également écrit, dans la suite, une thèse latine sur la théorie du péché, d'après Ritschl (3). C'est à propos de cette publication que M. le doyen Bois a traité le même sujet, avec sa compétence habituelle, dans la *Revue théologique* (4). Enfin, M. Émery (5) a récemment entrepris d'exposer *la théologie d'Albert Ritschl, dans son enchaînement logique* (6).

losophie de Lausanne (Mai et Juillet 1884). — Depuis lors, M. Grétillat a fait paraître trois volumes de son *Exposé de théologie systématique*, dans lesquels il réfute fréquemment certaines théories dogmatiques de Ritschl.

(1) *La théologie de l'avenir.* — Exposé et critique de la théologie d'Albert Ritschl par Julius Thikötter, Fischbacher, 1885 — (Cf. *Darstellung und Beurtheilung der Theologie Albrecht Ritschl's* von Julius Thikötter, Bonn, Adolph Marcus, 1883).

(2) *La théologie d'Albert Ritschl (Revue théologique*, 1885, n^os^ 3 et 4).

(3) *Quid de peccato Albertus Ritschelius senserit* — Theologica dissertatio. MDCCCLXXXVIII.

(4) *La doctrine du péché, d'après Albert Ritschl,* 1889, n° 3, p. 193-223. Voir aussi les réflexions et remarques du même auteur : *Revue théologique,* 1885, p. 561-568.

(5) *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, n^os^ de Juillet et Septembre 1887, Janvier 1888, Janvier, Mai et Novembre 1889.

(6) L'influence des principes théologiques de Ritschl se fait sentir dans divers écrits de M. Lobstein, entre autres dans son livre sur *La*

Digitized by Google

Toutefois, malgré les nombreuses études dont le système de Ritschl a été l'objet depuis quelque temps, personne jusqu'ici — ni en France ni même en Allemagne — n'a tenté d'aborder l'examen complet, la critique détaillée de la théologie de ce savant docteur. Aussi voudrions-nous, en ce qui nous concerne, apprécier aujourd'hui, dans le présent volume, la théorie de Ritschl sur la doctrine chrétienne de la Rédemption. Pour être limité, d'ailleurs, notre sujet n'en est pas moins des plus vastes. Tout est si bien lié, en effet, dans le système de ce théologien, toutes les pièces de son échiquier dialectique sont si étroitement dépendantes les unes des autres qu'il est impossible, en particulier, de savoir exactement ce qu'il entend par « Justification et Réconciliation » *(Rechtfertigung und Versöhnung)*, si l'on ne connaît les prémisses philosophiques et dogmatiques de sa théologie. C'est ce qu'a fort bien compris Ritschl lui-même, car la longue monographie qu'il a consacrée à l'étude du dogme de la Rédemption renferme tous les éléments d'un système fortement charpenté et a la valeur d'une véritable dogmatique : « Je n'ai pu m'empêcher, — dit-il dans la préface de la première édition de cet ouvrage, — de tracer ici l'ébauche presque complète d'une dogmatique... afin de rendre la doctrine centrale *(die Centrallehre)* du christianisme évangélique compréhensible comme telle » (1). Le lecteur ne sera

notion de la préexistence du Fils de Dieu et dans ses *Études sur la méthode de la dogmatique protestante*. V. aussi : *Études christologiques. — Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ* (1890).

(1) V. *Rechtfertigung und Versöhnung*, tome III (Aus der Vorrede zur ersten Auflage).

Digitized by Google

donc point surpris s'il nous arrive, dans le cours de notre travail, d'exposer et de discuter parfois certaines théories de Ritschl en apparence étrangères à l'objet principal de notre étude, mais qui, d'après notre auteur lui-même, sont en rapport direct, organique, avec sa notion de la Rédemption par Jésus-Christ.

Nous n'ignorons pas les difficultés de la tâche que nous avons entreprise. D'une part, en effet, les études d'un caractère exclusivement théologique ne sont guère goûtées aujourd'hui. On affecte généralement, à notre époque, je ne sais quel scepticisme discret à l'égard des recherches dogmatiques. On s'applique, de préférence, à résoudre des problèmes de linguistique ou d'histoire. C'est peut-être plus commode et, en tous cas, moins compromettant. On évite ainsi de se prononcer sur le « credo » fort discuté de la théologie traditionnelle.

En second lieu, chacun sait que la lecture des ouvrages de Ritschl est singulièrement laborieuse et rebutante. M. Gretillat déplore quelque part le « style obscur », la « langue pesante et tortueuse » de notre théologien (1). « Sa phrase, écrit de son côté M. Bois, aime à se compliquer d'incidentes, d'épithètes, d'adverbes, d'enchevêtrements qui la rendent aussi obscure que lourde (2). » Ritschl lui-même nous déclarait un jour, avec une fierté quelque peu naïve, que, de tous les écrivains allemands des deux derniers siècles, il était peut-être, après Kant, le plus malaisé à comprendre. Au reste, cette « obscurité parfois désespérante » des

(1) *Revue de théologie et de philosophie*, Mai 1884, p. 269.
(2) *Revue théologique*, 1889, n° 3, p. 194.

Digitized by Google

œuvres de Ritschl tient beaucoup, comme on l'a remarqué, « au manque d'ordre littéraire dans la tractation » (1) du sujet. On a dit des Allemands qu'ils ne savent point, d'ordinaire, faire un livre. Le professeur de Gœttingue semble s'être chargé de démontrer, pour sa part, la vérité de cette allégation. Tantôt il se laisse entraîner à des digressions aussi inattendues qu'inutiles. Tantôt il revient avec complaisance sur des idées qu'il avait exprimées précédemment avec toute l'ampleur — sinon toute la clarté — désirable. Fréquemment, au lieu de développer et de défendre simplement les théories qui lui sont personnelles, notre auteur expose longuement celles des théologiens antérieurs, de sorte qu'il est parfois impossible de distinguer nettement sa propre pensée de celle d'autrui. M. Gretillat fait observer avec raison que « la manie des digressions historiques » jette sans cesse Ritschl hors de son sujet. « On pouvait croire, ajoute plaisamment le critique neuchâtelois, qu'ayant consacré tout le premier tome de cet ouvrage en trois volumes à l'exposé historique de la matière, l'auteur nous ferait grâce dans les deux suivants de quelques citations de Piscator et de Tieftrunk. Or, si le chapitre central de l'ouvrage, intitulé : *Die Definition* (tome III) contenait une définition précise de la justification, il serait complet (2). »

Remarquons enfin que, si l'on est en droit de reprocher à Ritschl, d'une manière générale, de manquer

(1) *La théologie de l'avenir*, etc. Avant-propos de M. Aguiléra, p. 8.

(2) *Exposé de théologie systématique*, tome quatrième, p. 378, note (Neuchâtel, Attinger frères, 1890).

Digitized by Google

de précision et de lucidité dans l'exposition de ses idées théologiques, nous pouvons ajouter que ce qu'il y a peut-être de plus difficile à comprendre dans tout son système, c'est sa théorie de la justification et de la réconciliation. Sa pensée intime sur cette question primordiale est, par moments, si flottante, si indécise qu'il nous a fallu souvent nous imposer beaucoup d'efforts pour la saisir nous-même et pour la rendre intelligible à ceux auxquels nous nous proposons de la faire connaître.

Néanmoins, ces diverses considérations, si importantes qu'elles soient, n'ont point réussi à nous détourner d'un travail que nous envisageons comme un devoir. Nous estimons, en effet, — avec Ritschl lui-même d'ailleurs — que la doctrine de la Rédemption est le « nœud vital » (1), la « vérité centrale du christianisme » (2) et qu'elle « donne comme l'ouverture de l'angle sous lequel il faut considérer tous les autres dogmes (3). » Le penseur chrétien ne peut donc se dispenser de se rendre un compte exact de sa foi à l'œuvre de réconciliation que le Christ est venu accomplir ici-bas pour le salut des hommes. « Il me semble, s'écriait naguère une voix autorisée devant une assemblée de théologiens, il me semble que toutes les explications et les formules que le passé a essayé de donner du grand fait de l'expiation sont plus ou

(1) *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la Kénose*, etc., par R. Wennagel, Strasbourg, Freiesleben, 1883, p. 109.

(2) A. Matter, *Trois essais de théologie*, Paris, Grassart, 1888, p. 42.

(3) *Revue de théologie et de philosophie*, Art. de M. Baldensperger sur *la théologie d'Albert Ritschl*, Novembre 1883, p. 620-621.

Digitized by Google

moins en ruines dans nos esprits; et que nous nous en tenons, pour la plupart, dans nos prédications et dans notre pensée, aux termes scripturaires (1). » Il est de fait que beaucoup de pasteurs, entre autres, qui prêchent que « Jésus est mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification », seraient fort empêchés pour donner de cette suggestive parole de Saint Paul une explication exacte et précise. Or, les chrétiens consciencieux et surtout ceux qui ont charge d'âmes ne peuvent se contenter d'adhérer d'une manière vague et incertaine à la doctrine du pardon des péchés par Jésus-Christ. « Puisque la Rédemption est l'événement décisif dans l'histoire de l'humanité, dit fort bien M. Matter, il importe que nous nous rendions compte de sa vérité, de sa raison d'être et de sa portée; il importe que nous lui fassions sa place légitime dans l'ensemble de nos connaissances; pour que notre vie spirituelle soit harmonique et une, il importe que les intuitions de notre foi puissent se formuler en une doctrine précise, satisfaisant aux conditions de la science (2). »

Voilà pourquoi nous voudrions, dans la limite de nos forces, contribuer nous-même, par nos propres recherches, à jeter, si possible, quelque lumière sur cette grande vérité chrétienne. Nous ne prétendons certes pas être à même de résoudre tous les problèmes

(1) *Revue théologique*, 1889, n° 1, *Expiation et solidarité*, par C. Bois, p. 2.

(2) A. Matter, *Trois essais de théologie*, p. 40. — Cet ouvrage contient une étude des plus substantielles et des plus claires sur *la doctrine de la Rédemption*. Nous ne saurions trop en recommander la lecture aux jeunes théologiens de notre pays.

Digitized by Google

et d'aplanir toutes les difficultés que soulève l'examen d'une question si complexe et si délicate. Mais nous croyons pourtant que la manière dont nous comprenons la doctrine de la Rédemption peut se justifier devant le tribunal de la conscience et de l'Évangile qui, suivant le mot de Vinet, est « la conscience de la conscience ». Il nous serait doux de faire partager notre conviction à nos lecteurs et de les confirmer — s'il y a lieu — dans l'assurance que la folie de la croix est encore la plus divine des sagesses. Heureux serions-nous également si notre étude communiquait aux jeunes chrétiens de langue française quelque chose de ce bel enthousiasme, de ce viril amour pour la vérité dont sont animés en Allemagne tant d'étudiants ou de professeurs en théologie pour lesquels les savants travaux de Ritschl ont été comme un coup de fouet salutaire et qui, depuis lors, soit comme disciples, soit comme adversaires de l'école de Gœttingue, s'appliquent, avec une ardeur généreuse, à fortifier et à préciser toujours plus leur foi au Christ Sauveur et Rédempteur !

Nous n'avons pas à faire ici la biographie détaillée d'Albert Ritschl (1). Il importe cependant, avant d'entrer en matière, de rappeler à la suite de quelles circonstances il fut amené insensiblement à devenir le chef de l'école théologique qui porte son nom. Né en 1822, Ritschl étudia de bonne heure la théologie. Au début de sa carrière, il faillit se laisser gagner par

(1) L'un de nos articles de la *Revue théologique* (Juillet-Septembre 1885, n° 3, p. 605-607) contient quelques détails sur l'enseignement oral que Ritschl donnait, de son vivant, aux étudiants en théologie de Gœttingue.

Digitized by Google

l'idéalisme de Hegel qui comptait alors en Allemagne des disciples enthousiastes. « L'Absolu ! Comme ce mot sonne bien ! s'écrie-t-il quelque part d'un ton gouailleur. Je me souviens vaguement d'avoir moi-même employé ce mot dans ma jeunesse, alors que la terminologie hégélienne menaçait de m'attirer, moi aussi, dans son tourbillon (1). » Mais il comprit bientôt tous les dangers de la spéculation idéaliste et il en vit tous les excès. Telle est, peut-être, l'origine psychologique de l'aversion profonde qu'une certaine métaphysique a toujours inspirée à Ritschl depuis ce temps-là. Quoi qu'il en soit, il devint alors un fervent adepte de Baur qui, par ses magnifiques travaux historiques, lui révéla l'importance des *faits,* en théologie. C'est à partir de cette époque, sans doute, que notre théologien conçut la pensée de faire de l'expérience la norme et le fondement unique de la dogmatique chrétienne.

En 1850, il publia un travail sur *l'Origine de l'ancienne Église catholique.* Dans la seconde édition de cet ouvrage (2), il ne craignit pas de réfuter avec vigueur les théories audacieuses de l'École de Tubingue. Ce fut comme le signal de sa rupture définitive avec Baur. Depuis lors, Ritschl voulut ne relever que de lui-même et devint son propre maître. En 1859, parut sa dissertation latine *De irâ Dei,* dans laquelle il laisse entrevoir déjà une conception nouvelle de la colère et de la justice de Dieu. La première

(1) *Theologie und Metaphysik,* p. 16 (1re édit.).

(2) *Die Entstehung der altkatholischen Kirche.* Eine kirchen=und dogmengeschichtliche Monographie. Zweite, durchgängig neu ausgearbeitete Auflage, 1857.

Digitized by Google

édition de *la doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation* date de 1870-1874. En 1875, notre auteur a comme résumé son système théologique dans une sorte de manuel d'instruction religieuse *(Unterricht in der christlichen Religion)* édité pour la troisième fois en 1886 et auquel nous aurons l'occasion d'emprunter plus d'une citation. L'opuscule intitulé *Théologie et Métaphysique* (1) est destiné à défendre ses principes philosophiques et sa théorie de la connaissance. Outre plusieurs articles insérés dans les *Revues* théologiques allemandes, entre autres dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, Ritschl a fait paraître diverses conférences ou discours académiques, parmi lesquels nous citerons les écrits suivants : *Ueber das Verhältniss des Bekenntnisses zur Kirche* (1854). — *Die christliche Vollkommenheit* (1ᵉ édit. 1874 ; 2ᵉ édit. 1889). — *Schleiermacher's Reden ueber die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands* (1874). — *Ueber das Gewissen* (1876). — *Drei akademische Reden*, etc. (1887). — Enfin, de 1880 à 1886, Ritschl a rédigé une *Histoire du Piétisme (Geschichte des Pietismus)* en trois volumes, étude magistrale dans laquelle éclate son immense érudition historique. Il a été enlevé soudain à l'affection des siens au printemps de l'année 1889 ; mais il a eu le temps de publier auparavant lui-même la troisième édition du troisième et du second volume (août 1888 et janvier 1889) de son fameux ouvrage sur *la doctrine chrétienne de la justification et de la*

(1) *Theologie und Metaphysik*, 1ᵉ édit. 1881, 2ᵉ édit. 1887.

Digitized by Google

réconciliation. Le premier volume de la même édition a été imprimé peu après la mort de l'auteur.

La doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation comprend trois forts volumes de 656, 381 et 638 pages. Dans le tome premier, l'auteur raconte l'histoire du dogme de la Rédemption *(Die Geschichte der Lehre)*. Dans le second, il traite des données bibliques de cette doctrine *(Der biblische Stoff der Lehre)*. Dans le troisième, Ritschl développe ses propres vues sur le même sujet *(Die positive Entwickelung der Lehre)*. C'est cette savante monographie que nous citerons la plupart du temps dans le cours de notre étude, d'après le texte de la troisième et dernière édition (1).

La marche que nous comptons suivre dans notre travail nous est indiquée et comme imposée par notre sujet lui-même. Dans un premier livre, nous exposerons, d'une manière absolument objective et impersonnelle, l'enseignement théologique de Ritschl, soit sur la doctrine même de la Justification, soit sur les autres vérités chrétiennes qui sont comme le fondement et le point de départ du dogme évangélique de la Rédemption. Afin d'assurer à notre compte-rendu la clarté nécessaire, nous nous efforcerons de reproduire exactement, mais librement, dans notre langue, la pensée du docteur de Gœttingue, sans nous astreindre à une traduction littérale qui risquerait de rebuter nos lecteurs et de voiler même « la pensée de

(1) *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, dargestellt von Albrecht Ritschl, Dritte Auflage, Bonn, bei Adolph Marcus. — Le libraire Marcus de Bonn est l'éditeur de la plupart des écrits de Ritschl.

Digitized by Google

l'original au lieu de la faire comprendre (1). » Lorsqu'il s'agit, en effet, de faire connaître au public français un théologien allemand tel que Ritschl, il vaut toujours mieux, suivant la juste remarque de M. Lobstein, « substituer à un calque direct une analyse fidèle et préférer une interprétation authentique à une version servile (2). »

Notre livre deuxième, exclusivement consacré à la critique de la théologie de Ristchl, comprendra quatre parties bien distinctes. Dans une première partie, nous examinerons brièvement les diverses théories philosophiques ou théologiques qui, dans le système de notre auteur, se rattachent plus ou moins directement à sa notion de la Rédemption. Dans la seconde et dans la troisième partie, nous discuterons d'abord au point de vue exégétique, puis au point de vue dogmatique, sa conception particulière de la justification et de la réconciliation. Enfin, dans une quatrième partie, nous répondrons aux objections que Ritschl oppose à la doctrine de l'expiation et nous aurons, par là même, l'occasion d'exposer et de justifier notre propre manière de voir sur cette question capitale. Sans doute nous pourrions à la rigueur nous dispenser, comme tant d'autres, d'exprimer notre opinion personnelle à cet égard; mais nous croyons qu'un critique consciencieux ne doit pas se contenter de signaler les lacunes ou les erreurs d'un système théologique et qu'il est tenu d'essayer tout au moins de remplacer ce qu'il a tenté de détruire.

(1) *Lobstein, Études sur la méthode de la dogmatique protestante* (2e étude), p. 3.

(2) *Id.*, p. 3.

Digitized by Google

Si notre étude, grâce à l'importance même du sujet, réussissait à provoquer parmi nous une discussion féconde sur la doctrine fondamentale de l'Évangile, nous nous croirions largement dédommagé de nos peines : nous n'ambitionnons, en effet, aucune autre récompense.

Digitized by Google

LIVRE PREMIER

EXPOSÉ DE LA THÉOLOGIE DE RITSCHL

Digitized by Google

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

DOCTRINES CHRÉTIENNES EN RAPPORT AVEC LE DOGME DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTHODE

Pour bien comprendre le système de Ritschl dans son enchaînement logique, il est indispensable de connaître tout d'abord la théorie de la connaissance préconisée par le maître de Gœttingue. Bien que ce dernier, en effet, proteste contre une confusion dangereuse entre la théologie et la philosophie, il déclare formellement que tout dogmaticien, digne de ce nom, est tenu d'avoir pour guide et pour norme une méthode précise, distincte, dont il doit être capable, à l'occasion, de démontrer la valeur et le bon droit *(deren Recht er nachweisen muss)* (1). Notre auteur estime même que de la justesse de notre méthode dépend nécessairement la justesse de nos conceptions théologiques (2). « Si j'ai, en théologie, quelque apti-

(1) *Theologie und Metaphysik* (1re éd.), p. 38.

(2) *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung*, etc. Dritter Band, dritte Auflage, p. 16.

Digitized by Google

tude scientifique, écrit-il en réponse à ses adversaires, je dois inévitablement, dans la détermination des objets de la connaissance, suivre une méthode qui se règlera d'après une notion de la chose et qui, par conséquent, sera métaphysique (1). » Ritschl n'exclut donc point, comme on l'a prétendu, toute métaphysique du champ des sciences théologiques, puisque, d'après lui, le théologien ne peut éviter d'avoir une théorie de la connaissance et que toute théorie de la connaissance suppose un point de départ métaphysique. Seulement, toute la question consiste à savoir « quelle est la métaphysique qui est légitime en théologie (2). » Or, la métaphysique, d'après la définition d'Aristote lui-même, est cette partie de la philosophie qui est consacrée à l'étude des lois générales de tout être. Elle recherche les causes et leurs effets, les moyens et le but des choses ; mais, dans l'objet qu'elle cherche à connaître, elle ne se préoccupe nullement de distinguer les phénomènes naturels des phénomènes spirituels. « Les choses qui sollicitent notre attention se distinguent en *Nature* et en *Vie spirituelle (als Natur und als geistiges Leben)*. Or, dans la recherche des raisons communes à tout être, on ne tient point compte des caractères distinctifs dans lesquels se manifeste la différence de la *Nature* et de l'*Esprit*... (3). » La métaphysique est donc une science « purement formelle » *(bloss formale Erkenntniss)* qui nous donne seulement une connais-

(1) *Theologie und Metaphysik*, p. 38.

(2) *Id*, p. 38 : « *welche Metaphysik in der Theologie berechtigt ist.* »

(3) *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 16 — Cf. *Th. und Met.*, p. 6.

Digitized by Google

sance élémentaire des choses en général (1). En théologie, elle sert, en tant que méthode, à fixer les objets de la connaissance et à déterminer le rapport que leurs attributs divers ont avec ce qui constitue leur unité permanente. La métaphysique ne doit donc intervenir dans le domaine de la dogmatique chrétienne que pour fournir à celle-ci une théorie de la connaissance. Comme science, on ne saurait la confondre avec la théologie. Tandis, en effet, que la religion — et par conséquent la théologie — admet à titre d'axiome fondamental une distinction essentielle entre l'Esprit et la Nature, la métaphysique demeure indifférente à toute distinction de ce genre. De plus, la métaphysique cherche avant tout à trouver un principe unique d'explication du monde. La religion, au contraire, se préoccupe exclusivement d'assurer à la personne morale de l'homme une situation indépendante et souveraine vis-à-vis du monde matériel.

La méthode que Ritschl considère comme vraiment conforme aux exigences d'une saine métaphysique est la méthode empirique, expérimentale, dont le philosophe Lotze a été, de notre temps, le défenseur autorisé. La théorie platonicienne de la connaissance avait seule, jadis, droit de cité *(das Recht des Besitzes)* (2) dans la théologie traditionnelle. On partait *a priori* de telle ou telle idée générale, de l'absoluité de Dieu, par exemple, pour en déduire logiquement ses autres attributs, tels que sa puissance, sa justice, son amour. Ritschl est un adversaire acharné de cet idéalisme

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 17.
(2) *Theologie und Metaphysik*, p. 38.

Digitized by Google

intellectualiste qu'il reproche, entre autres, à Philippi (1) et à Frank (2) de professer encore de nos jours. D'après notre théologien, il est inexact de s'imaginer que l'homme puisse arriver ici-bas à connaître les choses par la voie du raisonnement ou de la spéculation théorique. Nous ne pouvons connaître en eux-mêmes les objets qui nous entourent. Nous ne les percevons, pour ainsi dire, qu' « à travers » l'impression qu'ils ont faite sur nous. Quand nous disons qu'une pomme est ronde, rouge, douce, nous ne disons nullement par là ce qu'elle est en soi. Nous indiquons simplement les sensations que nous avons éprouvées en la touchant, en la voyant, en la mangeant (3). Nous ignorons absolument ce qu'il y a derrière ces perceptions de nos sens, et la substance que nous révèlent ces phénomènes échappe à nos investigations. La théorie platonicienne avait donc tort de prétendre que nous pouvons connaître, dans leur essence même, les objets extérieurs, indépendamment des effets qu'ils exercent sur notre moi. « C'est une faute de l'opinion vulgaire *(die vulgäre Ansicht)* que d'établir une distinction fixe entre les choses telles qu'elles existent pour nous et les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, en dehors de leurs rapports avec nous qui sommes les sujets de la sensation et de l'aperception (4). » En un mot, nous ne pouvons connaître « la chose en soi », séparée de ses qualités et de ses attributs. Quand nous percevons, à différentes reprises,

(1) *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 259, note 1.
(2) *Id.*, III, 225 — Cf. *Theol und Met.*, p. 15 sq.
(3) *Theologie und Metaphysik*, p. 31, 35.
(4) *Id.*, p. 31.

Digitized by Google

le même objet, notre mémoire, il est vrai, retient le souvenir, l'image *(Erinnerungsbild)* de cet objet ; mais cette image ne nous donne pas une connaissance adéquate de la chose elle-même, car elle est tout abstraite, toute passive et ne correspond point, par conséquent, d'une manière absolument exacte, aux manifestations essentiellement concrètes, actives et variables de l'objet perçu par nos sens (1). Il faut donc conclure de là que nous n'avons qu'une connaissance relative des choses, c'est-à-dire que nous connaissons seulement celles-ci dans les rapports, dans les relations qu'elles ont avec nous. En résumé, c'est dans leurs prédicats, dans leurs effets qu'elles se révèlent à l'étude de l'homme.

Cette théorie de la connaissance est la clef du système théologique de Ritschl. Elle explique et implique toute la dogmatique de ce théologien. Signalons quelques-unes des conséquences neuves et fécondes qui découlent logiquement, d'après Ritschl, de sa méthode philosophique. Tout d'abord celui-ci, au nom de sa théorie de la connaissance, se déclare nominaliste et se prononce résolument contre le réalisme platonicien. Au lieu de dire avec Platon que les choses particulières n'ont de réalité qu'en tant qu'elles sont les manifestations sensibles de types généraux, il affirme au contraire que ces « idées générales » *(Allgemeinbegriffe)* n'existent pas en elles-mêmes, comme subs-

(1) *Theologie und Metaphysik* (1re éd.), p. 32.

Digitized by Google

tances, à part des choses particulières que nous percevons dans leurs attributs (1). Nous ne connaissons pas « l'homme-type », l'homme en soi, comme le pensaient les réalistes du moyen-âge; nous connaissons tels et tels individus déterminés, d'après le caractère et les qualités de chacun d'eux. La notion d'espèce est donc une pure abstraction de notre esprit, sans aucune réalité objective. Or, le dogme du péché originel suppose précisément qu'il y a chez tout homme, dès sa naissance, c'est-à-dire avant une actualisation quelconque de ses facultés, un fonds de corruption invariablement commun à tout membre de l'espèce humaine. Ritschl refuse son adhésion à cette doctrine réaliste suivant laquelle chacun de nous, par le seul fait qu'il appartient à l'humanité, serait fatalement pécheur, avant même d'avoir manifesté par ses actes, son état de péché et de révolte contre Dieu.

Ritschl conclut également de ce qui précède que l'âme humaine n'est point, comme le veulent les mystiques, je ne sais quelle entité abstraite, quelle « unité » passive subsistant par elle-même, derrière ses effets et ses manifestations actuelles. « La réalité particulière de l'esprit humain, déclare-t-il, s'affirme dans les fonctions de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté (2). » De même que nous connaissons non le *noumène*, comme eût dit Kant, mais ses *phénomènes*, non la substance, mais ses attributs, de même nous ignorons ce qu'est l'âme en soi, abstraction faite de

(1) *Theologie und Metaphysik*, p. 34, 36 sq.
(2) *Id.*, p. 45.

Digitized by Google

ses fonctions actives et des influences diverses qu'elle exerce sur nous (1). Il n'y a donc pas, chez l'homme, une vie mystérieuse de l'esprit *(dieses in sich geschlossene Leben des Geistes)* dans laquelle se réaliserait ce que les théologiens du moyen-âge appelaient l'union mystique, c'est-à-dire l'union directe, immédiate de l'âme avec l'une des trois personnes de la Trinité. Cette *unio mystica* est une impossibilité psychologique, attendu que toute relation d'un être avec un autre suppose des rapports, des intermédiaires plus ou moins nombreux. Nous devons renoncer également à savoir ce qu'est le Saint-Esprit en lui-même. L'essentiel c'est de le considérer, non comme une substance mystérieuse, mais comme un mobile, comme une force dont nous saisissons la réalité dans ses effets actifs (I Cor. II, 12) (2).

Dans le domaine de la christologie, comme dans celui de la psychologie, Ritschl applique hardiment les principes de sa méthode empirique. Pour connaître la personne de Jésus-Christ, remarque-t-il, nous n'avons pas à disserter savamment, suivant un mot de Mélanchton (3), sur les deux natures du Sauveur, sur ses modes d'incarnation; l'important c'est d'étudier son œuvre et les faits historiques de son divin ministère. Voyons d'abord ce que Jésus-Christ a *fait* pour nous pendant sa vie terrestre; nous saurons ensuite par là même ce qu'il *est* pour nous. C'est ainsi que la sotériologie n'est, pour ainsi dire,

(1) *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 21-23.

(2) *Id.*, III, 22-23.

(3) « Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non, quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri. »

Digitized by Google

aux yeux de Ritschl, que la christologie effective réalisée dans la pratique. D'après lui, la signification de l'une et de l'autre se confond absolument. Comme, d'autre part, l'œuvre de salut accomplie par Christ ne nous fournit aucune donnée, aucun renseignement positif au sujet d'une existence supraterrestre à laquelle le Sauveur aurait renoncé pour venir vivre ici-bas d'une vie semblable à la nôtre; comme, en outre, il nous est impossible de soumettre à notre expérience personnelle la doctrine de la préexistence, Ritschl repousse le dogme orthodoxe de la divinité métaphysique de Jésus-Christ.

Enfin, la *théologie* proprement dite de Ritschl, c'est-à-dire sa doctrine sur la personnalité de Dieu, dépend, tout comme sa christologie, de sa théorie de la connaissance. Conformément aux principes exposés plus haut, notre théologien affirme que nous ne pouvons savoir *a priori* ce que Dieu est en Lui-même, dans son essence, indépendamment des attributs par lesquels Il manifeste son existence personnelle; mais nous pouvons parvenir à connaître le Dieu du christianisme dans ses actes. Or, ce Dieu de l'Évangile s'est révélé à nous d'une manière effective par le don de Jésus-Christ et par l'amour que ce don suppose. Telle est, au jugement de Ritschl, la meilleure preuve de l'existence de Dieu. Notre auteur se raille de ces théologiens ou de ces philosophes qui recourent aux lumières douteuses de la religion naturelle pour démontrer que le monde est gouverné par un Être suprême. Il soutient que toute notion claire, positive d'un Dieu personnel et transcendant, nous vient du christianisme. Le Dieu d'Aristote, par exemple, est

Digitized by Google

une froide entité, un être abstrait, qui fait beaucoup moins songer au Dieu d'amour de l'Évangile qu'à la puissance redoutable à laquelle les païens donnaient le nom de Destin (1). De même, l'idée de l'Absolu, pour laquelle Frank d'Erlangen paraît avoir des tendresses toutes paternelles, n'est, au fond, que l'idée néo-platonicienne de la « chose en soi ». « Le prédicat de l'Absoluité par lequel le chrétien distingue Dieu de tous les autres facteurs du monde, dit Frank quelque part (2), est une notion des plus positives *(ein durch und durch positiver Begriff)*... C'est *le rocher qui nous a fait naître, le Dieu fort qui nous a engendrés* » (Deut. XXXII, 18). A cette vague abstraction, à cette « idole » métaphysique, à cette « sorte de squelette » *(eine Art... Skelett)* (3), Frank décerne les divers attributs de la divinité : personnalité spirituelle, amour, etc. L'Absolu, cette « chose indéterminée » *(unbestimmtes Ding)* devient tout à coup, dans la dogmatique du théologien d'Erlangen, le Dieu créateur, le Père céleste qui est un refuge pour ses enfants au jour de la détresse. Or, un tel Dieu est celui de la Bible, celui de la Révélation et non pas celui de la métaphysique platonicienne. L'Absolu, du reste, comme l'étymologie l'indique, « désigne ce qui est délié *(abgelöst)*, ce qui n'est en relation avec aucune autre chose (4); » et, comme nous ne pouvons connaître que les objets qui sont en rapport avec

(1) *Theologie und Metaphysik*, p. 8.

(2) V. *Theologie und Metaphysik*, p. 15. La citation est de Ritschl lui-même.

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 226.

(4) *Theol. und Met.*, p. 16,

Digitized by Google

nous, cette substance obscure, cette « chose en soi » nous demeure entièrement inconnue. Au surplus, il est contradictoire d'attribuer à l'Absolu des prédicats tels que l'amour, la personnalité, qui supposent des relations actives avec l'homme. Parlez donc tant que vous voudrez de l'Absolu, mais ne prenez point ce terme dans le sens chrétien du mot « Dieu » (1).

Ritschl reproche précisément aux preuves traditionnelles de l'existence de Dieu de tomber dans la même erreur de logique. Comme la métaphysique est, suivant notre auteur, la science des choses en général et qu'elle ne fait point de distinction essentielle entre la *Nature* et l'*Esprit,* toutes les fois que cette science prétend pouvoir démontrer, à l'aide de ses seules lumières, l'existence d'un Dieu personnel et indépendant du monde, elle pose des conclusions qui ne sont point contenues en germe dans les prémisses. En effet, après avoir commencé par étudier les choses dans leur unité synthétique, sans se préoccuper de statuer, dans le phénomène observé, une différence spécifique entre la matière et l'esprit, le métaphysicien conclut à l'existence d'un Dieu-Esprit qui se distingue par là même du monde naturel. Il introduit ainsi, dans son syllogisme, une distinction fondamentale qu'il n'avait point faite au début de la discussion. C'est cette erreur de raisonnement qui, de l'avis de Ritschl, se trouve au fond de toutes les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. L'argument *cosmologique,* par exemple, consiste, comme on sait, à

(1) *Theol. und Met.*, p. 15-16 sq. — Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 225-226.

Digitized by Google

remonter des effets aux causes qui les produisent, pour en déduire qu'il faut nécessairement accepter, à l'origine des choses, une cause unique et suprême à laquelle on donne le nom de « Dieu ». Mais qui vous autorise, demande Ritschl, à poser une telle conclusion? D'abord, cette cause première peut très bien être immanente au monde; car, si vous observez les phénomènes qui se produisent dans l'univers, vous pouvez, à la rigueur, les rapporter tous à une cause unique et affirmer, dès lors, « l'unité du monde » *(Welteinheit)*, mais vous n'avez pas le droit d'affirmer que cette cause première est en dehors, au-dessus de cet univers. Elle n'est donc pas le Dieu transcendant, postulé par toute religion positive. De plus, vous ne sauriez conférer à la cause première l'attribut de la personnalité. Quand vous êtes parti de la notion de cause seconde, l'observation de ce phénomène ne vous a point fourni une distinction quelconque entre la Nature et la Vie spirituelle. Tout à coup, sans crier gare, vous proclamez l'existence d'un Dieu personnel, qui est par conséquent Esprit. Vous obtenez un tel résultat par « captation » *(Erschleichung)*, par surprise. Votre substance unique, votre *causa suî* n'est pas le Dieu du christianisme, mais le Dieu du panthéisme ou bien encore « l'Être indéterminé, sans caractères et sans prédicats, que Philon et les néoplatoniciens posent comme Dieu (1). »

Pour des raisons du même ordre, Ritschl combat aussi l'argument *téléologique* qui, dans les moyens appropriés à une fin, voit la démonstration probante

(1) *Theol. und Met.*, p. 35. — *Rechtf. und Vers.*, III, 204-206.

Digitized by Google

de l'existence d'une intelligence suprême. Or, une observation attentive des phénomènes de la nature nous convainc que beaucoup d'entre eux vont précisément contre le but qui leur est assigné. Aussi le bouddhiste induit-il de là que l'univers est le produit d'un hasard aveugle, et il en conclut que le monde ne doit pas être (1). Il est donc tout au moins erroné de penser que l'idée de Dieu à laquelle aboutissent les arguments *cosmologique* et *téléologique* soit aussi précise, aussi riche que la conception chrétienne du Père céleste (2). Ces deux arguments démontrent, en effet, « que si l'on veut connaître le monde comme un Tout *(als Ganzes)*, il faut nécessairement considérer Dieu comme la cause première et le but suprême du monde (3). » Mais cette nécessité logique, qui impose à notre esprit une telle conclusion, ne prouve nullement la réalité de l'existence d'un Dieu personnel.

C'est ce vice de raisonnement qui éclate dans l'argument *ontologique*. De ce qu'il a l'idée d'un être parfait, Saint Anselme en conclut que Dieu, l'Être parfait, existe. Erreur profonde, car mon esprit peut concevoir l'existence d'un être sans que cette existence soit réelle. On peut adresser la même critique à l'argument de Descartes, d'après lequel l'idée d'un être infini prouverait la réalité de celui-ci. Nous pouvons très bien imaginer l'existence d'un être quelconque, d'un cyclope, par exemple, et rien ne démontre que ce cyclope existe dans la réalité (4).

(1) *Theol. und Met.*, p. 12-13.
(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 205-206.
(3) *Id.*, III, 206.
(4) *Id.*, III, 206.

Digitized by Google

Toutefois, bien qu'il batte en brèche les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, Ritschl estime que l'idée chrétienne de Dieu est déjà en elle-même une hypothèse nécessaire à la science, un postulat de la conscience et de la raison. En effet, comme nous l'avons vu, la religion admet, à titre d'axiome, une distinction fondamentale entre la Nature et la Vie spirituelle. L'esprit humain, tout en faisant partie intégrante du monde physique, a le sentiment invincible de sa supériorité et de son indépendance morale vis-à-vis de cette nature matérielle dans laquelle il ne voit instinctivement qu'un moyen créé en vue d'un but qu'un être spirituel peut seul réaliser. Eh bien! si l'esprit n'est point le jouet d'une illusion décevante *(eine falsche Einbildung)* quand il s'attribue une valeur essentiellement supérieure à celle de l'univers matériel, si le jugement qu'il porte à cet égard sur lui-même n'est point contraire à la réalité, il faut de toute rigueur admettre, avec l'Évangile, l'existence objective d'un Dieu qui a créé la nature pour qu'elle serve d'instrument à l'avènement de son règne et à l'accomplissement de notre mission ici-bas. C'est ainsi que l'idée chrétienne de Dieu s'impose scientifiquement à ceux qui croient à l'indépendance de l'esprit en face de l'univers matériel et qui ne considèrent celui-ci que comme le théâtre de l'activité morale de l'homme pendant son existence terrestre (1).

Du reste, comme nous l'avons déjà fait pressentir, suivant le théologien de Gœttingue, c'est l'activité *(Wirksamkeit)* de Dieu qui nous certifie sa réalité

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 213 sq.

Digitized by Google

(Wirklichkeit). En d'autres termes, ce que Dieu a fait pour nous doit être, à nos yeux, la preuve la plus certaine qu'Il existe. Il ne sert de rien de discuter à l'infini, comme les scolastiques, sur l'essence de Dieu et sur sa nature. Pour apprendre à le connaître, il faut partir d'un fait d'expérience : son amour, qui se manifeste pleinement dans l'envoi de son Fils Jésus-Christ (1). Nous ne devons donc pas dire d'une façon tout abstraite : Dieu est; Dieu existe; nous devons dire plutôt : Il est amour; Christ nous le révèle comme un Père qui veut nous sauver. Nous ignorons comment le Fils de Marie est arrivé à la possession de cette révélation suprême; mais il n'en est pas moins incontestable que c'est par Jésus seul que nous parvenons à la connaissance du Père, car « la bonté et la puissance de Dieu... ne sont devenues manifestes que par l'œuvre de Jésus-Christ (2). » Aussi, Ritschl accepte-t-il comme littéralement vraie cette déclaration du Sauveur : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler » (Matth. XI, 27).

On le voit, la théorie de la connaissance de Ritschl postule la nécessité de la Révélation chrétienne. Pour

(1) « Haec methodus non progreditur a priori, hoc est ab arcana natura Dei ad cognitionem voluntatis Dei, sed a cognitione Christi et misericordiæ revelatæ ad cognitionem Dei » (Mélanchton).

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 202. — « *Vielmehr erkennt man das Wesen Gottes oder Christi nur innerhalb ihres Werthes für uns* » (*Id.*, III, 202).

Digitized by Google

lui, en effet, le Nouveau Testament qui nous rapporte les paroles du Christ et son œuvre de Rédemption est la règle unique de la foi chrétienne (1). L'Ancien Testament, sans avoir pour nous la même autorité normative, est cependant pour le théologien d'une importance capitale, car la pensée de Jésus et de ses apôtres se meut toujours dans le cadre des idées religieuses de l'ancienne alliance. Bien plus, d'après Ritschl, il est même impossible de bien comprendre le Nouveau Testament si l'on ne connaît point les conceptions théocratiques fondamentales de l'ancienne économie. C'est surtout dans le second volume de *Justification et Réconciliation* que ce savant critique démontre avec une sagacité merveilleuse la filiation intime qui unit les documents de la nouvelle alliance à ceux de l'ancienne. Il va jusqu'à soutenir que l'accord de la pensée religieuse d'un écrit du Nouveau Testament avec l'Ancien est un critère infaillible pour juger de l'authenticité de cet écrit.

Presque tous les livres canoniques du Nouveau Testament révèlent une intelligence profonde de l'ancienne alliance. C'est pour cette raison que Ritschl les considère pour la plupart comme authentiques. Il prouve, par contre, dans *l'Origine de l'ancienne Église catholique* (2) que les écrivains postérieurs à l'âge apostolique ont été incapables de comprendre exactement les principes religieux de l'Ancien Testament (3). Aussi le Nouveau Testament

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 18 sq.
(2) *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1857, passim.
(3) *Rechtf. und Vers.*, II, 14 sq. et note 2.

Digitized by Google

est-il, aux yeux de Ritschl, le seul dépôt de la vérité chrétienne, parce que les Évangiles et les Épîtres qui en forment le contenu nous font connaître exactement la personne historique du Christ et les expériences religieuses de la première communauté chrétienne (1). Pour interpréter sainement les saintes Écritures, le théologien ne doit point chercher dans la Bible une collection de *dicta probantia,* une série de *loci theologici,* mais il doit dégager de chaque livre sacré la pensée générale de l'auteur (2). A la méthode *atomistique* dans l'argumentation scripturaire, Ritschl substitue ainsi la méthode *organique.*

Comme il attribue à la Parole de Dieu seule l'autorité en matière de foi, Ritschl écarte absolument toute conception religieuse ou morale étrangère à la révélation biblique. Il crible fréquemment de ses épigrammes les plus acérées ces théologiens qui semblent croire que la raison humaine est capable de découvrir par elle-même un certain nombre de « vérités naturelles », sorte de capital inaliénable que le christianisme se bornerait à enrichir ou à compléter. D'après Ritschl, il n'y a pas de religion naturelle (3) ; ce substantif et cet adjectif hurlent d'être accouplés ensemble. La dogmatique chrétienne a son domaine bien distinct de celui de la philosophie ; elle ne doit point, par conséquent, rechercher le secours précaire d'une prétendue religion naturelle *(einer sogennanten natürlichen Religion).* Elle doit, tout au contraire, s'en

(1) *Rechtf. und Vers.,* II, 21-22.

(2) *Id.,* II, 23.

(3) *Unterricht in der christlichen Religion.* Zweite verbesserte Auflage, § 39, *a.*

Digitized by Google

tenir exclusivement aux données fermes et lumineuses de la Révélation évangélique. La confusion fatale que les Pères de l'Église, les scolastiques du moyen-âge et certains théologiens de la Réformation ont souvent commise entre le christianisme et la théologie naturelle est cause des nombreuses erreurs, des pénibles tâtonnements de la dogmatique protestante, depuis Mélanchton jusqu'à nos jours (1).

Telle est, résumée à grands traits, la théorie de la connaissance qui sert de fondement à toute la dogmatique de Ritschl. Nous espérons que nos lecteurs pourront maintenant comprendre sans difficulté nos développements ultérieurs. Passons donc, sans plus tarder, à l'exposé systématique de la théologie du docteur de Gœttingue.

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 4-6, 179 sq., 249, etc.

Digitized by Google

CHAPITRE II

LA DOCTRINE DU ROYAUME DE DIEU

Ritschl, nous l'avons vu, rejette les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. A son avis, néanmoins, si l'on accorde que l'esprit humain n'est point dupe d'une illusion mensongère quand il se pose lui-même comme essentiellement supérieur aux forces brutales de la nature, il faut admettre l'existence d'un Dieu qui a créé le monde physique pour que celui-ci serve d'instrument, de moyen à l'homme, être spirituel et moral (1). Ce Dieu que postule la foi religieuse n'est pas le Dieu sans détermination et sans limite du panthéisme, c'est le Dieu personnel et libre de l'Évangile. Il n'est pas exact, en effet, de prétendre avec Spinoza que l'on ne peut appliquer à Dieu le prédicat de la personnalité, sous prétexte que toute détermination est une négation *(omnis determinatio est negatio)*; car plus un être moral se distingue de ce qui l'entoure, plus il domine la nature

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 213 sq.

Digitized by Google

et la fait servir à ses propres fins, plus il affirme par là même la réalité de sa vie spirituelle (1). D'ailleurs, déterminer la personnalité de Dieu, la particulariser, ce n'est point nier l'existence d'un Être suprême, c'est le distinguer du monde, et l'on ne peut échapper au panthéisme si l'on ne conçoit Dieu comme un Être personnel (2). Mais la notion « purement formelle » de la personnalité de Dieu, ne saurait suffire au théologien pour résoudre le problème du monde. Il importe de connaître et de déterminer le contenu de cette personnalité. Comme la volonté est l'essence même de la personnalité ; comme la volonté divine, suivant l'Évangile, est une volonté d'amour, nous pouvons inférer de là que le contenu de la volonté personnelle de Dieu se trouve exprimée pleinement dans l'idée chrétienne que Dieu est amour (3). L'amour est donc, par excellence, l'attribut essentiel de Dieu (I Jean IV, 8-16) et l'on ne peut décerner à la divinité aucun prédicat qui soit égal en valeur à celui-là (4).

Voyons maintenant comment Ritschl définit l'amour. « L'amour, écrit-il, est la volonté, qui, convaincue de la valeur d'un objet déterminé, fait effort pour s'approprier cet objet ou pour en assurer le développement progressif... (5). » Les objets aimés doivent être semblables au sujet qui aime, c'est-à-dire

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 217 sq.
(2) *Id.*, III, 261-262.
(3) *Id.*, II, 97; III, 259-260.
(4) « *Neben diesem kommt kein anderer Begriff von gleichem Werth in Betracht* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 260).
(5) *Rechtf. und Vers.*, III, 263.

Digitized by Google

être, comme lui, des « personnes spirituelles » *(geistige Personen)*. En outre, l'amour est une volonté ferme qui tend toujours vers le même objet et qui confond son propre but avec celui de l'objet aimé. Il serait donc injuste de taxer un tel amour d'égoïsme (1).

Il résulte de ces considérations diverses sur la notion de l'amour en général, que l'objet de l'amour divin ne saurait être le monde matériel, car celui-ci est d'une nature différente de celle du Dieu-Esprit. Aussi Ritschl repousse-t-il la formule traditionnelle suivant laquelle Dieu aurait créé l'univers par amour, attendu que l'existence du monde physique ne peut être considérée comme la réalisation définitive du but poursuivi par la volonté divine (2). Le Dieu-Esprit ne peut vraiment aimer qu'un ou plusieurs êtres spirituels comme Lui. Ces êtres, objets de l'amour divin, ce sont les hommes, c'est-à-dire des personnes morales qui font partie du monde naturel. La création de l'univers matériel était, par conséquent, pour Dieu, d'une nécessité relative *(einer relativen Nothwendigkeit)* (3), en ce sens que l'homme n'aurait pu vivre ici-bas si la nature n'avait été constituée de manière à satisfaire aux exigences de son organisation physique. Mais l'objet direct de l'amour divin, dès la création du monde, était la fondation ici-bas de cette communauté d'êtres moraux, de cette société religieuse que l'Évangile appelle « le Royaume de Dieu ».

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 263-264.
(2) *Id.*, III, 264-265.
(3) *Id.*, III, 265-266.

Digitized by Google

Mais ce but personnel du Créateur *(das Selbstzweck Gottes)* est aussi le but que doit poursuivre sa créature intelligente et libre, car en s'appliquant à atteindre ce but suprême, l'homme satisfait son instinct d'indépendance et de liberté spirituelle à l'égard du monde physique. C'est ainsi que le Dieu d'amour de l'Évangile comprend dans sa propre fin celle des êtres qu'Il aime et dont Il veut le bonheur.

Ce Royaume de Dieu, but supérieur du monde, de l'homme et de Dieu Lui-même, est, suivant la définition de Ritschl, le « souverain bien », l'« idéal moral » par excellence (1). Il comprend comme membres tous les hommes dont la conduite et dont les actes sont vraiment inspirés par la grande loi de l'amour (2). Ce Royaume est *un,* car unique est le but que doivent se proposer ceux qui en font partie et unique le mobile intérieur, c'est-à-dire la charité réciproque qui les anime tous. Aussi, bien qu'il soit composé d'une pluralité d'êtres moraux, ce Royaume, objet de l'amour divin, constitue une unité spirituelle d'une nature analogue à celle du sujet aimant, le Dieu-Esprit qui est un (3). Le Royaume de Dieu est, de plus, *universel,* en ce sens qu'il renferme dans son sein tous ceux qui croient en Jésus-Christ sans distinction de sexe, de classe ou de nationalité. Il est *surnaturel,* c'est-à-dire que le but qu'il propose à notre activité morale nous oblige souvent à subordonner la satisfaction de tous nos intérêts particuliers, de tous nos

(1) *Unterricht in der christl. Religion,* § 5.
(2) *Rechtf. und Vers.,* III, 270.
(3) *Id.,* III, 266-267.

Digitized by Google

instincts naturels, à la réalisation de ce dessein suprême (1). Enfin, ce Royaume est *invisible,* car nous ne pouvons soumettre à l'observation matérielle le principe d'amour en vertu duquel agissent ceux qui en sont membres (2).

Cette idée du Royaume de Dieu est l'idée centrale, directrice de la dogmatique de Ritschl. Il la considère comme le fil conducteur à l'aide duquel nous devons toujours étudier la vérité chrétienne et nous orienter dans le vaste champ de la doctrine évangélique. Notre auteur regrette que la plupart des théologiens protestants aient particulièrement insisté sur l'œuvre de réconciliation accomplie par Jésus-Christ, pour laisser presque entièrement dans l'ombre la notion si éthique du Royaume de Dieu. Le christianisme, dit-il en recourant à une gracieuse image, le christianisme dans sa double fleur du Royaume de Dieu et de la Rédemption, « est semblable, non à un cercle qui n'a qu'un seul centre, mais à une ellipse que commandent deux foyers (3). » Il relève avec vigueur ce fait que la pensée dominante de tous les discours de Jésus-Christ est la prédication du Royaume de Dieu. Toutes les paroles, toutes les exhortations, tous les appels du Sauveur peuvent se résumer dans cette affirmation générale : Le Père céleste invite tous les hommes à s'associer désormais avec Lui pour former ici-bas un royaume dont il est le divin Chef. Les prophètes de l'ancienne alliance avaient déjà, bien avant le Christ,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 267.
(2) *Unterricht in der christl. Religion,* § 8-9.
(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 11.

Digitized by Google

exprimé une telle idée. Mais celle-ci garde encore dans leurs écrits l'empreinte du particularisme juif, jaloux de se réserver jusqu'à la fin du monde la souveraineté politique ou religieuse vis-à-vis des autres peuples. Dans l'Évangile, la notion de ce divin Royaume s'élargit et s'épure. Jésus-Christ, dans les discours qu'on nous a conservés de lui, exhorte indistinctement tous les membres de l'humanité, païens autant que Juifs, à entrer dans cette société universelle et présente la réalisation du Royaume de Dieu comme le but souverain vers lequel doivent tendre tous les efforts de ses vrais disciples.

Dans le second volume de *Justification et Réconciliation,* Ritschl montre que les apôtres ont, après leur Maître, annoncé la bonne nouvelle du Royaume de Dieu (1) (Actes, XIX, 8; XX, 25). Saint Paul a été très fidèle sur ce point à l'enseignement de Jésus-Christ (Col. IV, 11; I Cor. IV, 20; Rom. XIV, 17-18). Toutefois, les disciples directs du Sauveur en vinrent peu à peu à faire dépendre la fondation définitive de ce divin Royaume de la seconde venue de Jésus-Christ. C'est dire qu'ils prenaient l'expression « le règne de Dieu » dans le sens eschatologique de salut futur (2). Ils songeaient avant tout, du reste, à constituer des églises et non pas à disserter scientifiquement sur la notion du Royaume de Dieu.

Ritschl déplore que de telles préoccupations aient entraîné les apôtres à ne faire presque plus de place, dans leurs écrits, à cette grande idée du Royaume de

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 294 sq.
(2) *Id.*, III, 270. — Cf. II, 297 sq.

Digitized by Google

Dieu qui était comme l'âme de l'enseignement du Christ (1). Cette lacune *(Verlust)* dans la théologie apostolique, Ritschl s'efforce de la combler et montre fort bien que toutes les vérités proclamées dans l'Évangile sont en rapport étroit, en connexité profonde avec la doctrine du Royaume de Dieu. Le Tout-Puissant, déclare-t-il, a créé le monde pour y fonder un royaume spirituel. Dès lors, la foi en la création du monde par un Être suprême est non point le postulat d'une cosmologie rationnelle, mais le simple corollaire de la doctrine de ce Royaume qui ne peut se réaliser que dans un univers créé dans ce but. De même, la foi en la Providence divine découle de la foi en ce Dieu qui, pour hâter la venue de son règne ici-bas, fait concourir toutes choses à la réalisation de ce plan suprême. Ainsi, la foi en la Providence n'est pas, comme on l'a cru trop souvent, un dogme de la religion naturelle (2), mais elle s'impose logiquement à ceux qui accordent à l'idée du Royaume de Dieu la place d'honneur qui lui revient en théologie. Enfin, la foi au miracle est comme postulée par la foi en la Providence de Dieu. Le chrétien a la certitude que le Père céleste, précisément pour accomplir ses desseins d'amour à notre égard, agit souverainement au sein de la nature et intervient dans le cours des choses par des manifestations spéciales de sa volonté que l'Écriture appelle « miracles » (3). Ces phénomènes extraordinaires sont-ils contraires aux lois de la nature?

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 301 sq.
(2) *Id.*, III, 179 sq., 249, 583, etc.
(3) *Id.*, III, 580 sq. — Cf. *Unterricht*, etc., § 17.

Digitized by Google

Nous l'ignorons. La science n'a pas le droit d'en contester la possibilité, sous prétexte qu'ils contredisent les lois connues du monde physique. Car, les miracles étant des effets dont nous ne pouvons constater directement les causes (1), il est illégitime de les rejeter *a priori ;* toute théorie philosophique ou scientifique de l'univers est, d'ailleurs, souvent obligée d'admettre la réalité de phénomènes dont elle ne peut expliquer les lois. D'autre part, la religion n'est pas davantage autorisée à considérer ces événements miraculeux comme des faits divins contraires aux lois naturelles. Le miracle est un fait d'expérience personnelle ; c'est une circonstance particulière dans laquelle l'homme s'est senti délivré de telle ou telle épreuve, grâce à l'intervention de son Père céleste. Le chrétien n'a pas besoin de rechercher les voies et moyens par lesquels Dieu a jugé à propos de le secourir. Il doit lui suffire de croire fermement à la réalité de ce secours divin. Quant à ceux qui n'ont pas fait d'expériences de ce genre, ils n'ont pas le droit d' « ergoter » *(grübeln)* au sujet de miracles que d'autres déclarent avoir constatés (2).

Le Royaume de Dieu ne doit pas être confondu avec l'Église, la communauté *(die Gemeinde)* des croyants. Ceux-ci forment l'Église en tant qu'ils manifestent leur activité religieuse et affirment ouver-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 582.
(2) *Unterricht in der christ. Religion*, § 17 *c.*

Digitized by Google

tement leur foi dans la prière et le culte commun. Ils constituent le Royaume de Dieu en tant que, sans tenir compte des différences de sexe ou de race, ils agissent les uns et les autres par amour (1). Tandis que le Royaume de Dieu, par sa nature même, ne saurait, dans son ensemble *(als Ganzes)*, tomber sous les sens, l'Église, à cause de son organisation légale et du culte qu'elle célèbre en public, est une association visible (2). Malheureusement, Saint Augustin a jadis confondu ces deux termes et prétendu que le Royaume de Dieu n'était pas autre chose que l'Église visible par opposition à l'État, à la société séculière, qu'il faut considérer dès lors comme le royaume du monde ou du péché. Ce principe erroné du docteur africain a inspiré la politique de la papauté depuis le moyen-âge jusqu'à nos jours : ainsi s'expliquent les prétentions de l'Église catholique romaine vis-à-vis de l'État qu'elle aspire toujours à dominer (3).

Les réformateurs ont su reconnaître dans les autorités séculières un bien d'ordre divin; mais, à la notion du Royaume de Dieu, ils ont improprement substitué la notion du règne de Christ et ils ont vu à tort dans ce *regnum Christi* l'Église chrétienne elle-même. L'Église, en effet, d'après Ritschl, est une société organisée et, par conséquent, une communauté fondée sur une base essentiellement juridique. Le Royaume de Dieu, au contraire, est une association

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 271.
(2) *Unterricht*, etc., § 9. — *Rechtf. und Vers.*, III, 271 sq.
(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 271-272.

Digitized by Google

morale, spirituelle. On ne peut donc assimiler ces deux termes l'un à l'autre. Bien plus, le sentiment ecclésiastique *(die Kirchlichkeit)* n'est pas toujours une vertu et l'activité la plus intense au service de l'église ne contribue souvent en rien à l'avancement du règne de Dieu (1).

En travaillant à la fondation du Royaume de Dieu et à son avènement définitif, le chrétien a tout à la fois le sentiment de sa dépendance et celui de sa liberté. Le sentiment de sa dépendance vis-à-vis de Dieu, car le but final de son activité est en même temps le but de Dieu Lui-même. Il dépend donc de Dieu, en ce sens qu'il fait partie intégrante du royaume que l'amour divin tend à réaliser ici-bas. Mais la dépendance par rapport à Dieu n'exclut point la liberté du chrétien par rapport au monde. Pour Ritschl, la liberté humaine est une indéniable et vivante réalité. L'homme, remarque-t-il, considère instinctivement la nature comme un instrument qui peut lui servir à atteindre le but spirituel qu'il poursuit. Eh bien! en présentant la réalisation du Royaume de Dieu comme la fin unique et souveraine de notre activité morale, le christianisme satisfait notre aspiration invincible à la liberté. En effet, plus nous savons maîtriser en notre âme les tendances égoïstes, les penchants naturels qui seraient de nature à nous détourner du but supérieur que l'Évangile nous propose, plus nous faisons l'expérience intime de notre

(1) « *Die bedeutsamste Thätigkeit im Dienste der Kirche kann völlig werthlos sein für das Reich Gottes* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 275).

Digitized by Google

liberté. Ainsi, en s'appliquant à poursuivre ce but élevé, d'une portée vraiment universelle, le disciple de Jésus-Christ affirme sa liberté réelle vis-à-vis du monde et reconnaît en même temps sa dépendance vis-à-vis du Créateur. C'est de cette manière que se réalise l'accord entre ces deux vérités d'apparence contradictoire : la liberté morale du chrétien et sa soumission religieuse aux plans de Dieu (1).

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 277-279.

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA DOCTRINE DE LA PERSONNE DU CHRIST, FONDATEUR DU ROYAUME DE DIEU

Pour exécuter ses éternels desseins d'amour et fonder son royaume ici-bas, Dieu a élu, avant même la création du monde, Jésus de Nazareth qui s'est appelé lui-même le Christ, l'Oint du Seigneur. Aussi la personne de Jésus-Christ occupe-t-elle dans la religion chrétienne une place exceptionnelle. Le Bouddhisme et l'Islamisme, qui sont cependant des religions universalistes, n'assignent point à leur fondateur respectif l'importance spécifique, la valeur intrinsèque et exclusive que le Christianisme attribue à la personne et à l'œuvre du Christ. Pour le Musulman, Mahomet n'est, après tout qu'un prophète, un législateur *(Gesetzgeber)*. Quant aux bouddhistes, ils voient, il est vrai, dans le Bouddha une incarnation de la divinité; mais Çakyamouni n'a jamais affiché une telle prétention et n'a même jamais exprimé l'intention positive de fonder une religion. Il s'est borné à présenter la vie ascétique comme un moyen propre

Digitized by Google

à délivrer l'homme des misères terrestres (1). Jésus-Christ, au contraire, n'a pas été seulement un moraliste incomparable, un docteur éminent; il a revendiqué pour lui-même le titre de Fils unique de Dieu et il a prétendu vivre dans une communion si intime avec le Père qu'il a dit à ses disciples : « Moi et mon Père ne sommes qu'un. »

Ritschl accepte pleinement le témoignage que le Christ, d'après nos Évangiles, a souvent porté sur sa personne et sur son œuvre. Aux yeux de notre théologien, Jésus est le véritable révélateur de Dieu. Ritschl estime, en effet, qu'une religion, pour être parfaite, doit, entre autres, remplir les deux conditions suivantes : elle doit, en premier lieu, expliquer pleinement quelle est la situation particulière de l'homme vis-à-vis de Dieu et du monde; car, pour bien déterminer le trait distinctif d'une religion, il importe d'étudier les rapports qu'elle statue non seulement entre Dieu et l'âme humaine, mais entre Dieu, l'homme et le monde (2). En second lieu, une religion parfaite doit résoudre la contradiction dans laquelle se trouve l'homme qui, tout en sachant qu'il fait partie de la nature, aspire, en tant que personnalité spirituelle, à s'affranchir du monde physique et à le dominer entièrement (3). Or, la doctrine évangélique de la Rédemption détermine exactement les

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 364-365 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 19 *a*.

(2) « *Der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 29 — Cf. III, 185 sq.).

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 189-191.

Digitized by Google

rapports qui doivent s'établir entre l'homme et Dieu d'une part, et, de l'autre, entre l'homme et le monde au sein duquel le chrétien est appelé à déployer son activité morale pour y travailler à l'avènement du règne de Dieu (1). De plus, l'enseignement du Christ satisfait entièrement cet instinct religieux qui pousse l'esprit humain à se rendre indépendant de la nature, aux lois de laquelle il est assujetti, en vertu de son organisme corporel. Jésus, en effet, attribue à l'homme une valeur essentiellement supérieure à celle du monde physique. Pour lui, une âme humaine a plus de prix que l'univers entier (Marc VIII, 36) et le monde n'a été créé par Dieu que pour servir d'instrument à l'homme, en lui fournissant l'occasion de saisir dès ici-bas la vie éternelle (2). A ces divers points de vue, il est donc permis d'affirmer que Jésus-Christ a été le fondateur de la religion parfaite.

Les développements étendus que Ritschl, dans son ouvrage sur *la Justification*, consacre à la doctrine de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ manquent de cohérence et de fermeté. On peut toutefois résumer les déclarations de notre auteur sur cette question si importante en disant que Jésus de Nazareth est, pour lui, le révélateur parfait de Dieu *(der vollendete Offenbarer Gottes)* à un triple point de vue. Premièrement — comme nous l'avons déjà vu d'ailleurs — Dieu, en créant le monde, a eu pour but d'y fonder un royaume dans lequel se réaliserait l'union morale de tous les hommes entre eux. Eh

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 30.
(2) *Id.*, III, 191 — Cf. III, 367.

Digitized by Google

bien, d'après Ritschl, Jésus a consciemment et volontairement fait du but divin le sien propre (1). L'exécution du plan suprême de Dieu, l'avènement de son règne ici-bas a été l'unique préoccupation du Christ, et celui-ci, pendant son existence tout entière, s'est appliqué, sans trêve ni repos, à l'accomplissement de cette auguste mission : « Ma nourriture, s'écriait-il, est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (Jean IV, 34). Or, si l'on admet, conformément aux principes énoncés précédemment, que le but poursuivi par la volonté de Dieu nous révèle l'essence même de la personnalité divine, si l'on admet également que Jésus, durant sa vie terrestre, a complètement confondu son but personnel avec celui de Dieu, il appert de là que le Sauveur est bien l'Être unique par lequel Dieu s'est manifesté réellement *(wirksam und offenbar)* à nous, et « dans lequel la Parole de Dieu est devenue historiquement une personne humaine (2). »

En outre, Jésus-Christ n'a pas seulement identifié ici-bas sa volonté propre à celle de Dieu ; pour assurer la félicité morale de l'homme, il a travaillé sans défaillance à fonder sur la terre ce Royaume de Dieu qui est le but même en vue duquel a été créée l'humanité. Ni les souffrances les plus amères, ni les persécutions les plus implacables n'ont pu détourner Jésus-Christ de sa fidélité inébranlable à sa vocation *(Berufstreue)* (3). Il n'a jamais cherché qu'une chose :

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 425-426.

(2) « *In welchem das Wort Gottes menschliche Person ist* ». — *Rechtf. und Vers.*, III, 426.

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 417 sq., 422-423.

Digitized by Google

sauver notre race perdue et lui apporter la félicité véritable. Or, si l'amour consiste essentiellement, comme nous l'avons démontré plus haut, à comprendre dans son propre but celui de l'objet aimé pour procurer à celui-ci le bonheur, nous pouvons dire de Jésus que sa charité pour tous les hommes a été la manifestation suprême de l'amour divin, puisque le but de toute sa vie a été de réaliser ce Royaume de Dieu qui constitue le bien suprême, la fin dernière de l'humanité (1). L'amour du Christ pour ses frères éclate d'autant plus dans sa vie d'abnégation et de douleur qu'il n'a pas toujours rencontré chez ses disciples les plus dévoués la réciprocité d'une affection constante et indestructible *(zuverlässige und stätige Gegenliebe)* (2).

Enfin, Jésus-Christ, pendant sa vie terrestre, a exercé sur la nature une royauté souveraine. Même quand il semble plier sous le poids des afflictions, ce n'est pas le monde qui le domine, c'est lui qui domine le monde. Sans doute, contrairement à l'espoir de certains prophètes (Matth. xvi, 1-4), il n'a pas recouru à sa puissance miraculeuse pour essayer de transformer le mécanisme normal des lois naturelles, mais il a manifesté son empire sur l'univers par la douceur résignée, par la sérénité triomphante avec laquelle il a supporté les plus cruelles épreuves (3). Cette indépendance de Jésus vis-à-vis du monde éclate, par exemple, dans ce fait que, bien qu'il fût

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 426-428.
(2) *Id.*, III, 427.
(3) *Id.*, III, 429-435.

Digitized by Google

Israélite, il n'a jamais épousé les préjugés nationaux ou religieux de son peuple. Tandis que Saint Paul lui-même était encore resté juif à bien des égards et croyait même à la conversion finale d'Israël (Rom. XI, 25), le Christ, se dégageant de toute entrave nationale, a répudié le particularisme étroit de ses compatriotes et déclaré que la réalisation du Royaume de Dieu ici-bas était désormais indépendante des révolutions politiques ou sociales qui pouvaient survenir dans la suite (1).

Le Sauveur a aussi déployé une véritable liberté spirituelle à l'égard de l'univers matériel en ce que, sans rechercher ostensiblement la mort, il a su l'accepter avec calme, quand il a compris que sa fin sanglante était conforme aux plans divins. « Il a été obéissant, dit Saint Paul, jusqu'à la mort de la croix. » Par la patience avec laquelle il a enduré, sans se plaindre, les plus grandes douleurs, il a décidé ses disciples à se faire du monde une conception toute nouvelle *(Weltanschauung)*, c'est-à-dire à considérer les souffrances de cette vie comme de secrètes dispensations de Dieu. C'est dans ce sens que Jésus disait aux foules accourues pour l'entendre : « Apprenez de moi, car je suis doux et humble de cœur » (Matth. XI, 28) (2). Or, la personnalité de tout être moral se manifestant surtout, d'après Ritschl, dans la souveraineté spirituelle de cet être vis-à-vis du monde, et Dieu étant la personnalité la plus parfaite parce qu'Il exerce sur l'univers sa domination ab-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 432-433 — Cf. 429.
(2) *Id.*, III, 435-436 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 21 *d*.

Digitized by Google

solue (1), Jésus-Christ, qui a vraiment « vaincu le monde » (Jean XVI, 33) par son courage stoïque, mérite qu'on lui applique les deux prédicats par lesquels Saint Bernard caractérise sa divinité : *Superans fortunam* et *passus indigna* (2).

Ainsi, Jésus-Christ est un être vraiment divin, d'après notre auteur, parce que, dans ses rapports avec Dieu, avec les hommes et avec le monde, il a fait preuve d'une obéissance absolue, d'un amour infini, d'une indépendance souveraine. Les attributs essentiels, décisifs de sa divinité *(die wesentlichen, entscheidenden Attribute Gottes)* sont, suivant la formule johannique, cette « grâce » et cette « fidélité » qu'il a déployées dans le cours de sa vie terrestre, l'empire qu'il a exercé sur le monde sans jamais se laisser guider dans sa conduite par des motifs égoïstes, et enfin la fermeté avec laquelle il s'est acquitté jusqu'au bout de la grande tâche que le Père céleste lui avait confiée (3). L'Église chrétienne a donc eu raison de décerner à Jésus le titre de « Seigneur », nom que l'Ancien Testament n'applique qu'à Dieu Lui-même. Au point de vue moral et religieux, en effet, le Christ est vraiment le Fils de Dieu, puisqu'il a été ici-bas l'incarnation humaine du but divin, le Royaume de Dieu, et puisque « ce qu'il y a d'essentiel dans la personnalité de Dieu, c'est-à-dire l'esprit, la volonté et surtout l'amour » s'est manifesté d'une manière objective dans la personne de Jésus-Christ (4). « En tant

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 224.
(2) *Id.*, III, 436.
(3) *Id.*, III, 428, 436 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 24.
(4) « *Das Wesen Gottes, da es Geist und Wille und insbesondere*

Digitized by Google

qu'auteur historique de l'union spirituelle des hommes entre eux et de leur communion avec Dieu, Jésus de Nazareth est nécessairement unique dans son genre (1). » Un autre homme surgirait-il qui l'égalerait en charité, en fidélité, en patience, il serait encore historiquement dépendant du Christ (2).

Fondateur et chef de ce Royaume de Dieu qui est le but final de l'amour divin, Jésus-Christ est, à ce titre, l'objet de l'éternelle connaissance de Dieu (3). Il est « le Fils éternellement aimé » (4) par lequel et pour lequel toutes choses existent, car « comme il résume typiquement en lui le but du monde, il est, dans la volonté créatrice de Dieu, le motif fondamental *(Mittelgrund)* de la création du monde (5). » C'est dans ce sens qu'il faut entendre les passages du Nouveau Testament dans lesquels les apôtres parlent du Seigneur glorifié (6). Quand Saint Paul déclare que tout a été créé par et pour Christ (Col. I, 16. — Cf. I Cor. VIII, 6; Rom. XI, 36), cette formule signifie que Jésus, dans le plan du salut, est l'organe, l'instrument au moyen duquel devait être réalisée la Rédemption. « Christ

Liebe ist, kann in einem Menschenleben wirksam werden ». — Rechtf. und Vers., III, 428.

(1) « *...Christus als der geschichtliche Urheber dieser Gemeinschaft der Menschen mit Gott und unter einander nothwendig der Einzige in seiner Art ist ». — Rechtf. und Vers.*, III, 438.

(2) *Id.*, III, 438.

(3) « *...Er als der Stifter und als der Herr über das Reich Gottes... Gegenstand ewiger Erkenntniss und Willensbestimmung Gottes ist ». — Rechtf. und Vers.*, III, 441.

(4) *Theologie und Metaphysik*, 14.

(5) *Unterricht in der christl. Religion*, § 24 *a*.

(6) *Rechtf. und Vers.*, III, 378 sq.

Digitized by Google

étant le but vers lequel tout converge, Il est avant toute chose (1). »

Ainsi, comme nous devons faire en Dieu abstraction de la distance entre la volonté et l'exécution, Christ existe éternellement pour l'intelligence divine. Mais pour nous, hommes, qui vivons dans les limites étroites du temps et de l'espace, le Christ, en tant qu'être préexistant, nous est absolument inconnu (2). On le voit, Ritschl n'admet qu'une préexistence idéale, ou pour ainsi parler, téléologique. Il ne croit pas à une préexistence réelle du Christ au sens métaphysique. Nous ne pouvons, d'après lui, décerner au Sauveur que les attributs divins qui se sont révélés, manifestés aux hommes pendant sa vie terrestre. « La réalité de toute action morale ou religieuse du Christ, affirme Ritschl, doit pouvoir être constatée dans le cours de son existence historique (3). » Et, comme nous ne pouvons faire nous-mêmes l'expérience per-

(1) « *Als der Zweck nach dem alles sich richtet, ist er allem voran* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 380).

(2) « *Als präexistent ist Christus für uns verborgen* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 443-444).

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 383 — Cf. 433-434. — Ritschl prétend ailleurs que « la solution théologique du problème de la divinité du Christ dépend de l'analyse de l'œuvre rédemptrice accomplie par lui » (*Rechtf. und Vers.*, III, 393). Nous ne pourrons, par conséquent, nous rendre bien exactement compte de ce que la personne de Jésus-Christ est pour notre auteur, qu'après avoir exposé sa théorie de la Rédemption. Nous avons toutefois entrepris, dans les lignes qui précèdent, de faire connaître ses conceptions christologiques dans leur ensemble, afin de déblayer le terrain et de réserver pour plus tard l'examen de sa sotériologie proprement dite. Du reste, Ritschl lui-même, dans son *Unterricht in der christl. Religion*, parle de Jésus comme Révélateur de Dieu (*Offenbarer Gottes*) (p. 17-24), avant d'en parler comme du Rédempteur de l'Église (*Versöhner der Gemeinde*) (p. 36-42).

Digitized by Google

sonnelle de la préexistence de Jésus-Christ, nous devons considérer celle-ci comme une doctrine dont il nous est impossible de démontrer la vérité. Qu'il nous suffise donc de saluer en Jésus l'Être exceptionnel qui a été pour nous « la révélation spécifique et parfaite de Dieu » *(die specifische und vollendete Offenbarung Gottes)* (1). On embrouillerait le problème au lieu de le résoudre, si l'on cherchait vainement à savoir « comment la personne du Christ est devenue ce qu'elle est pour nous, au point de vue moral et religieux (2). Il est superflu d'essayer, au moyen de formules théologiques, d'éclaircir ou d'expliquer ce mystère (3). »

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 428.

(2) *Id.*, III, 426.

(3) « *Es ist vergeblich dieses Geheimniss durch irgend welche Formeln aufzuhellen oder zu erklären* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 96).

Digitized by Google

CHAPITRE IV

LA DOCTRINE DU PÉCHÉ

Le développement du Royaume de Dieu sur la terre s'accomplirait normalement et sans obstacles, si une puissance néfaste, le royaume du péché *(das Reich der Sünde)*, ne tendait à exercer, au sein de l'humanité, une influence tout opposée. Qu'est-ce donc que le péché? On ne peut s'en faire une idée précise, affirme Ritschl, on n'en comprend la tragique gravité que si l'on part de l'idée du bien moral réalisé en Jésus-Christ (1). Sans doute, on peut rencontrer, en dehors du christianisme, des hommes qui ont le sentiment profond de leur misère morale; le péché étant un fait d'expérience universel n'a pas besoin, en effet, d'être l'objet d'une révélation spéciale de la part de Dieu. Mais, pour en saisir toute la portée, pour en donner une définition exacte, il importe de savoir, tout d'abord, ce que l'Évangile appelle « le bien » (2).

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 310.

(2) *Unterricht in der christl. Religion*, § 26 *a* — Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 311.

Digitized by Google

Or, nous l'avons dit, le bien suprême, au sens chrétien, c'est ce Royaume de Dieu à la réalisation duquel doivent travailler tous ceux qu'inspirent un amour sincère pour leurs semblables et une confiance absolue en ce Dieu qui fait tout concourir à l'accomplissement de ses desseins. Si donc le péché est le contraire du bien, il doit consister dans un manque de confiance en Dieu et dans un manque d'amour pour les hommes. La défiance ou l'indifférence vis-à-vis du Créateur, voilà bien, d'après Ritschl, « le caractère fondamental du péché » *(Grundform der Sünde)* (1). De ce manque de respect et de confiance en Dieu naît l'égoïsme, c'est-à-dire la tendance du pécheur à poursuivre des biens inférieurs et à négliger le but suprême, le Royaume de Dieu. La Confession d'Augsbourg a donc eu raison de déclarer que le péché a pour caractères distinctifs la défiance qu'il trahit à l'égard de Dieu et la convoitise charnelle (2).

Mais il ne suffit pas de définir le péché. Il faut encore en expliquer l'universalité. En principe, il est vrai, Ritschl assure que rien *a priori* ni même *a posteriori* ne nous autorise à nier qu'il puisse y avoir sur la terre des hommes d'une vie absolument sainte (3) ; en fait, toutefois, il reconnaît avec l'Évangile qu'aucun être humain, ici-bas, n'est exempt de péché. Néanmoins, il repousse avec énergie la doctrine du péché originel d'après laquelle tous les

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 316-317.

(2) *Id.*, III, 316.

(3) « *Dass es eine sündlose Lebensentwickelung geben kann ist weder a priori noch gemäss den Bedingungen der Erfahrung in Abrede zu stellen* » *(Rechtf. und Vers.*, III, 358).

Digitized by Google

hommes sont pécheurs, parce que tous, sans exception, en leur qualité de fils d'Adam, apportent, en venant au monde, un penchant naturel au mal. Au nom de sa théorie de la connaissance, Ritschl soutient, tout d'abord, qu'il est impossible de supposer en l'homme, dès sa naissance, l'existence d'un vice héréditaire antérieur à toute manifestation de la volonté. De plus, nulle part, ni Jésus ni Saint Paul lui-même n'expliquent l'universalité du péché par le fait de la génération naturelle. Le Nouveau Testament parle toujours du péché *actuel (Thatsünde)* et non du péché *virtuel* (1). Dans Romains v, 12 sq., l'apôtre des Gentils « ne dit pas un mot de la transmission d'un penchant originel par la voie de l'hérédité (2). »

Ritschl reproche aussi à la doctrine traditionnelle d'enseigner que tous les membres de l'espèce humaine naissent également pécheurs et également corrompus au plus haut degré. Ainsi, d'après cette théorie, aucune différence ne distingue les hommes les uns des autres au point de vue moral — ce qui n'est pas conforme aux faits — et il résulte également de là que les divers actes de volonté de chaque individu ne changent en rien l'essence de cette volonté (3). Celle-ci demeure toujours la même, pervertie qu'elle est, dès l'origine, par un vice héréditaire. Ritschl fait au contraire observer que c'est par des actes répétés à diverses reprises que la volonté se forme et se développe dans une bonne ou une mauvaise direction. Comment,

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 242.
(2) *Id.*, III, 327.
(3) *Id.*, III, 319.

Digitized by Google

d'ailleurs, l'éducation des enfants serait-elle possible, si l'on partait d'avance de cette idée que leur volonté est, dès leur naissance, entièrement esclave du péché (1)? Si la doctrine augustinienne était juste, il serait superflu de tenter une éducation quelconque. En dernier lieu, c'est sacrifier les droits de la raison *(sacrificium intellectûs)* que de déclarer que l'homme naît fatalement pécheur et de le rendre en même temps responsable des fautes particulières qu'il commet. « On ne peut affirmer à la fois le péché héréditaire et la culpabilité personnelle de l'individu (2). »

C'est pour ces diverses raisons que Ritschl rejette la doctrine traditionnelle. Il reconnaît cependant que celle-ci se recommande par la vigueur avec laquelle elle met en relief la miséricorde gratuite de Dieu dans l'œuvre du salut. Mais « inventer un pareil dogme pour exclure tout mérite de l'homme devant Dieu, remarque malicieusement notre théologien, c'est prendre un rocher pour tuer une mouche (3). »

Ritschl n'admet pas davantage la théorie pélagienne, d'après laquelle tous les hommes sont pécheurs parce que chacun d'eux imite les pernicieux exemples qu'il a sous les yeux. Ritschl fait observer que l'homme n'est porté à imiter les actes bons ou mauvais de ceux qui l'entourent que pendant la période de son enfance et de sa première jeunesse; mais, à mesure qu'il avance en âge, il tend de plus en plus

(1) *Rechtf., und Vers.*, III, 319-320.
(2) *Id.*, III, 323.
(3) *Id.*, III, 322.

Digitized by Google

à affirmer son individualité en agissant par lui-même, sans éprouver le besoin de conformer sa conduite à celle d'autrui (1). Au reste, Pélage voit à tort dans la volonté humaine une sorte de « table rase » qui demeure toujours identique à elle-même, quels que soient les actes par lesquels se révèle et se manifeste cette volonté. Or, la psychologie nous enseigne que ce sont les actes concrets qui font de la volonté de chaque homme ce qu'elle est réellement. La doctrine de Pélage est, par conséquent, aussi erronée que celle d'Augustin.

Dans le chapitre où il traite de la doctrine du péché, Ritschl énumère, sans ordre d'ailleurs, quelques-unes des causes qui, à son sens, expliquent l'universalité du péché. Pour lui, le péché provient, tout d'abord, d'un facteur des plus importants *(ein sehr bedeutsamer Factor)*, l'ignorance. « Les enfants, dit-il, à leur entrée dans la vie sociale, ne connaissent pas le bien, la loi morale dans son ensemble et dans ses détails (2). » De plus, l'homme, dès l'âge le plus tendre, a une tendance instinctive à user, dans sa conduite, d'une liberté sans limites (3) *(der Trieb schrankenlosen Gebrauchs der Freiheit)*. Sa volonté, aussitôt qu'elle commence à s'exercer, se heurte aux nombreux obstacles qu'il rencontre dans la société humaine. Aussi, ne sachant point exactement ce qu'est le bien, impatient de toute entrave imposée à son activité physique ou morale, l'enfant fait le mal

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 318.
(2) *Id.*, III, 357.
(3) *Unterricht in der christl. Religion*, § 28.

Digitized by Google

non parce qu'il nie le bien *a priori*, mais parce que le bien est la barrière contre laquelle vient se briser son amour excessif pour la liberté. C'est ainsi que la répétition d'actes coupables développe en chaque individu dont le caractère est en voie de formation un penchant au mal, une certaine mesure d'égoïsme *(ein Mass von Selbstsucht)* (1) qui enlève peu à peu à l'homme toute possibilité de se déterminer pour le bien *(Unfreiheit zum Guten)* (2).

Notre ignorance native, d'un côté, et, de l'autre, notre tendance naturelle à revendiquer une liberté sans bornes *(Anspruch auf eine unbeschränkte Freiheit)*, voilà, déclare Ritschl, « la condition essentielle des conflits de la volonté avec l'ordre social, règle du bien ». Voilà comment « la volonté s'affermit dans sa révolte contre l'ordre (3). »

Mais il y a plus. Le péché n'a pas seulement un caractère individuel, il a une portée universelle. Si, dans le Royaume de Dieu, tous les membres qui en font partie sont unis ensemble par le lien de l'amour, de même, dans ce que Ritschl appelle par antithèse le *Royaume du péché*, il y a communauté intime de tous les hommes dans le mal. En tant que somme de tous les individus *(als die Summe aller Einzelnen)* (4), l'humanité tout entière constitue ici-bas un empire funeste dont le pouvoir s'étend et grandit sans cesse d'une génération à l'autre. Avec une grande finesse psychologique, Ritschl démontre que les progrès con-

(1) *Unterricht in der christl. Religion*, § 28.
(2) *Id.*, § 30.
(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 357-358.
(4) *Id.*, III, 317.

Digitized by Google

tinus du péché au sein de notre race déchue proviennent non seulement des fautes commises par chaque individu isolé, mais de l'influence délétère que de telles fautes exercent sur autrui. La mauvaise éducation, les exemples pernicieux, la législation défectueuse et parfois injuste de certains peuples contribuent également à accroître la corruption morale de l'humanité (1). Enfin, l'homme peut se laisser entraîner au mal, soit quand il défend ses droits les plus légitimes avec une violence excessive, soit quand il en vient à considérer presque comme toutes naturelles certaines manifestations persistantes du mal (2).

Telles sont les diverses raisons pour lesquelles le péché fait peser sur tout homme, dès sa naissance, une puissance si tyrannique qu'il est presque impossible à personne de résister à cette influence délétère *(fast unwiderstehliche Macht der Versuchung)* (3). Aussi peut-on conclure de toutes les considérations précédentes que l'enfant, dès ses plus jeunes ans, est privé de la liberté de faire le bien *(Unfreiheit zum Guten)* « avant même qu'il ait pris clairement conscience de soi (4). »

Après avoir ainsi constaté l'universalité du péché et en avoir analysé les causes principales, Ritschl déclare nécessaire de distinguer dans le péché deux degrés *(Zwei Stufen)* : le degré d'ignorance au moins relative et le degré d'endurcissement absolu. Dans

(1) *Unterricht in der christl., Religion*, § 30 — Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 320.

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 321 — Cf. 331-332.

(3) *Unterricht in der christl. Religion*, § 30.

(4) *Id.*, §§ 28 et 30.

Digitized by Google

l'ancienne alliance déjà, la loi mosaïque faisait une distinction de ce genre entre les « *fautes involontaires* » et les transgressions « *à main levée* » (Nombres xv, 27-31). Dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ et ses apôtres établissent une différence essentielle entre le péché contre le Saint-Esprit (Marc III, 28-30; VIII, 38; Matth. XII, 39-45; I Pierre II, 7-8; Hébreux X, 26-27; I Jean V, 16) et les fautes qui n'excluent point encore la possibilité du pardon (Hébreux V, 2; I Pierre I, 14; Actes XVII, 30; Luc XXIII, 34) (1). Ritschl tient cette distinction pour capitale au point de vue de la doctrine de la Rédemption (2). Il range en conséquence dans la catégorie des péchés par ignorance toutes les transgressions morales qui ne présentent pas un caractère de résistance opiniâtre et définitive à la volonté de Dieu. Les péchés irrémissibles, au contraire, ce sont, à son avis, ceux dans lesquels s'affirme une opposition si consciente et si obstinée aux appels de Dieu que tout retour au bien devient impossible (3). Dieu seul connaît les pécheurs — s'il y en a — qui, de propos délibéré, se privent volontairement des bienfaits de la Rédemption. Quant à nous, hommes, notre jugement pratique et notre connaissance théorique ne peuvent nous éclairer à cet égard et nous n'avons pas le droit de faire, de nous-mêmes, un triage entre les pécheurs qui nous paraissent à jamais perdus *(unrettbar)* et ceux qui sont encore susceptibles de relèvement. Il peut arriver

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 38, 242-247.

(2) « *Diese für die Versöhnungslehre so wichtige Distinction* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 246 (note).

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 358-359.

Digitized by Google

même que Dieu use de clémence à l'égard de fautes qui, à vues humaines, font supposer chez ceux qui les ont commises un état fort avancé d'endurcissement *(ein sehr befestigter Habitus von Verstockung)* (1). L'expression « *péchés d'ignorance* », dans la théologie de Ritschl désigne donc, d'une manière générale, toutes les fautes auxquelles le Père céleste ne refuse pas son divin pardon.

La théologie traditionnelle a toujours enseigné que le mal physique était la punition divine du mal moral. Ritschl n'est point de cet avis. Le mal physique, déclare-t-il, n'a pas, comme le péché, une signification exclusivement morale et religieuse. Il désigne l'ensemble des obstacles qui entravent le libre déploiement de notre activité personnelle. « Le mal *(das Uebel)* est donc, d'une manière générale, un phénomène naturel *(Naturereigniss)* qui nous empêche de faire servir notre liberté morale à la réalisation de nos desseins (2). » Contrairement à la notion du péché, la notion du mal physique est purement subjective. Il est, par exemple, des souffrances corporelles que certains hommes tiennent pour des maux réels et qui ne gênent nullement d'autres personnes plus énergiques ou moins sensibles à la douleur (3). Bien plus, le mal physique a un caractère absolument relatif ; des maux matériels peuvent devenir des moyens dont

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 359.

(2) *Id.*, III, 333.

(3) « *... der Eine zufällige körperliche Leiden als Uebel empfindet, welche der Andere durch Gewohnheit oder durch Anstrengung des Willens nicht mehr als Hemmungen seiner Freiheit erfährt* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 334).

Digitized by Google

Dieu se sert pour réaliser le bien moral, ce qui n'est jamais le cas du péché (1).

Il n'y a donc aucune relation directe entre le mal physique et le mal moral, et c'est bien à tort que Schleiermacher lui-même a admis en principe que toute affliction terrestre était un châtiment du péché (2). Sans doute, quand nous nous sentons coupables d'avoir désobéi à la volonté divine, nous pouvons et devons même, en ce qui nous concerne personnellement, considérer les maux qui nous frappent comme une punition de Dieu. Mais, quant aux épreuves qui atteignent autrui, nous n'avons pas le droit de les regarder comme des châtiments positifs du Tout-Puissant (3). Jésus-Christ nous défend expressément d'établir une corrélation quelconque entre les malheurs dont souffrent nos semblables et les péchés qu'ils ont pu commettre (Jean IX, 1-3; Luc XIII, 1-5). Un prédicateur qui, dans ses sermons, présente comme des punitions divines les calamités qui fondent parfois sur des individus et des nations entières, se rend coupable d'une indélicatesse et d'une indiscrétion peu évangéliques (4). Luther se laissait entraîner à un écart de ce genre, quand il déclarait que la fin tragique de Zwingle était le juste châtiment que Dieu lui infligeait à cause de ses hérésies (5).

La mort physique n'est pas non plus pour le vrai croyant la punition directe du péché. Avant

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 335.
(2) *Id.*, III, 336.
(3) *Id.*, III, 337.
(4) *Id.*, III, 338.
(5) *Unterricht in der christl. Religion*, § 32 *b*.

Digitized by Google

Jésus-Christ, il est vrai, les hommes la redoutaient et l'appelaient « la reine des épouvantes », parce qu'ils n'avaient point la joyeuse certitude de la vie à venir (Hébreux II, 15); mais les chrétiens, qui ont appris de leur Maître à se faire du monde une tout autre idée, doivent voir dans la mort physique un moyen de délivrance *(Mittel der Befreiung)* et non un châtiment de Dieu (1). Sans doute, Saint Paul assure que le salaire du péché, la conséquence de la transgression d'Adam, c'est la mort (Rom. v, 12; VI, 23). Mais « pour être du grand apôtre, cette assertion ne saurait avoir la valeur d'une norme théologique (2). » Un penseur cesse-t-il, par hasard, d'être chrétien, quand, au lieu d'admettre l'opinion de Saint Paul, il affirme que la mort est une loi inéluctable et nécessaire du monde physique (3)?

Ainsi, tous les maux terrestres, y compris la mort, ne sont, d'après Ritschl, une punition divine, que si ceux qui en sont atteints leur prêtent d'eux-mêmes cette signification et les envisagent comme la légitime condamnation de leurs fautes (4). En d'autres termes, le châtiment du péché, pour être réel, doit être reconnu comme tel par le coupable et se confond, par conséquent, avec le sentiment de culpabilité personnelle qui tient le pécheur éloigné de Dieu. La punition proprement dite consiste donc essentiellement, aux

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 339-340 — Cf. III, 44-45.

(2) « *Jedoch bloss desshalb dass dieser Gedanke von dem Apostel gebildet ist, eignet er sicht noch nicht zu einer theologischen Regel* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 341).

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 341.

(4) *Id.*, III, 345-346 — Cf. III, 50-55.

Digitized by Google

yeux de Ritschl, dans la conscience de la coulpe, c'est-à-dire dans la privation de toute communion avec le Père céleste, dont l'accès est interdit au pécheur impénitent (1). Cela signifie en bon français que le châtiment infligé par Dieu au péché est d'une nature purement morale et subjective (2).

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 346.
(2) *Unterricht in der christl. Religion*, § 33.

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION ET DE LA RÉCONCILIATION

CHAPITRE PREMIER

LES PAROLES DE JÉSUS-CHRIST SUR LA VALEUR RÉDEMPTRICE DE SA MORT

Nous avons vu dans les pages précédentes que, comme personnalité spirituelle, l'homme est appelé dès ici-bas à devenir membre du Royaume des Cieux, but final de Dieu et du monde. D'autre part, en présence de cet idéal supérieur que l'Évangile fait briller à ses yeux, la créature humaine a le sentiment d'autant plus poignant de son péché qui la rend toujours plus indigne de sa haute destinée morale. Le christianisme fait sortir l'homme de cette impasse et lève cette contradiction en invitant les pécheurs à se départir de leur injuste défiance vis-à-vis de Dieu et à recevoir le pardon offert à tous par Jésus-Christ au nom de Dieu Lui-même (1).

Jésus-Christ n'a pas, à proprement parler, formulé

(1) *Unterricht in der christl. Religion*, § 34.

Digitized by Google

une « doctrine de la Justification et de la Réconciliation ». « Ces expressions mêmes sont presque entièrement étrangères à ses discours (1). » Il s'est contenté de se donner pour le fondateur du Royaume de Dieu et pour le Sauveur des pécheurs qui se repentent et croient en lui. Toutefois, certaines déclarations de Jésus attribuent à sa mort sanglante une valeur rédemptrice (2). Telles sont ces paroles, dont Ritschl défend contre Baur l'entière authenticité : « Le Fils de l'homme est venu... pour donner sa vie en rançon pour plusieurs » (λύτρον ἀντὶ πολλῶν, Marc, x, 45). Le substantif λύτρον (3) employé ici n'est pas fidèlement traduit par le mot *rançon*. Le Sauveur ne veut pas dire dans ce passage qu'il donnera bientôt sa vie pour subir à la place de l'humanité le châtiment divin mérité par les fautes de celle-ci. Le vrai sens de ce texte est que le Christ, en mourant volontairement sur une croix, fera comprendre à ses disciples qu'ils ne doivent plus désormais redouter la « reine des épouvantes » et que, dans l'espérance d'une vie meilleure au-delà de la tombe, ils doivent, à l'occasion, être prêts à sceller de leur sang leur inébranlable fidélité à leur mission. Ainsi, d'après Marc x, 45, Jésus s'est immolé volontairement non pas pour expier nos péchés, au sens ecclésiastique de cette expression, mais pour nous délivrer de cette terreur que la mort a toujours inspirée avant lui (Héb. II, 15) aux païens

(1) « ... *Diese Ausdrücke seinen Reden fast durchaus fremd sind* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 27).

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 68 sq., 41 sq.

(3) En hébreu כֹּפֶר.

Digitized by Google

et aux Juifs eux-mêmes qui voyaient en elle l'anéantissement définitif de la personne humaine (1).

Les Évangiles, et en particulier celui de Marc, le plus ancien de tous (2), ont conservé cette autre parole de Jésus dans laquelle le Seigneur assimile sa mort aux sacrifices de l'ancienne alliance : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance qui est répandu pour plusieurs » (Marc XIV, 24). Mais, pour interpréter exactement ce passage qui a souvent inspiré d'autres déclarations apostoliques sur l'œuvre de salut accomplie par Jésus-Christ, pour se rendre compte d'une façon générale de ce que Jésus et ses disciples ont entendu par « justification » ou « pardon des péchés », il importe, d'après Ritschl, d'examiner certaines notions religieuses, certaines conceptions morales de l'ancienne alliance qui sont comme la présupposition formelle, comme la base fondamentale de la doctrine chrétienne de la Rédemption (3).

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 86-88.
(2) *Id.*, II, 27, note 1.
(3) *Id.*, II, 89.

Digitized by Google

CHAPITRE II

LES NOTIONS DE LA SAINTETÉ, DE L'AMOUR, DE LA JUSTICE ET DE LA COLÈRE DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT.

Dans le second volume de son ouvrage sur *la Justification et la Réconciliation*, notre auteur constate, tout d'abord, que l'attribut par lequel les plus anciens documents de la religion mosaïque caractérisent la personnalité de Dieu, c'est la *sainteté*, terme qui désigne le plus souvent la puissance souveraine (Ezéchiel XXXVI, 20-24), la grandeur inaccessible (I Sam. VI, 20) de Jéhovah et son aversion pour tout ce qui est profane ou impur (Ezéch. XLIII, 7-9) (1). Certaines déclarations de l'Ancien Testament paraissent toutefois exprimer cette idée que, en dépit ou en vertu même de sa sainteté, Dieu tend à déployer vis-à-vis du peuple élu sa grâce miséricordieuse (Esaïe v, 16 ; Ps. XV, 1-2 ; Osée XI, 9) (2). Il semble qu'il y ait là

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 90-91.
(2) *Id.*, II, 91-92.

Digitized by Google

comme la tentative de substituer à la vieille conception de la sainteté divine la notion plus récente de l'amour de Dieu (1). En tous cas, dans un grand nombre d'autres textes, les écrivains sacrés insistent tout particulièrement sur la bonté, la patience, la tendresse paternelle de Jéhovah pour Israël (Exode IV, 22; Joël II, 13; Esaïe I, 2) (2). Ritschl reconnaît néanmoins que ceux-là mêmes d'entre les prophètes qui célèbrent le plus souvent la miséricorde gratuite de l'Éternel, maintiennent « dans sa rudesse caractéristique » *(in ihrer eigenthümlichen Sprödigkeit)* l'antique notion de la sainteté de Jéhovah (3).

Les auteurs du Nouveau Testament présentent fréquemment l'œuvre de la Rédemption comme une œuvre de justice et d'amour tout à la fois. Or, la théologie traditionnelle prête à tort un sens exclusivement juridique aux termes bibliques צדקה, δικαιοσύνη. Dans l'Ancien Testament, le mot *justice* est employé dans une tout autre acception. Il est vrai que, dans certains passages (Lam. I, 18; II Chron. XII, 5-6; Daniel IX, 14), צדקה désigne la justice rétributive ou répressive *(Strafgerechtigkeit)* de Dieu. Mais ces textes, d'ailleurs isolés, datent d'une époque postérieure à l'exil et trahissent une tendance pharisaïque absolument étrangère à l'esprit général de la révélation biblique. Pour fixer la vraie signification du mot justice dans les livres de l'ancienne alliance, il faut consulter les psaumes et les prophéties, docu-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 95.
(2) *Id.*, II, 93-94.
(3) *Id.*, II, 95.

Digitized by Google

ments de l'Ancien Testament dont les écrivains du Nouveau se sont tout particulièrement inspirés (1). Or, dans un grand nombre de Psaumes (XXXV, 23-28; XXXIII, 4-5; CXLIII, 11-12), l'expression *justice* (de Dieu) caractérise l'ensemble des procédés auxquels Dieu recourt pour assurer ici-bas le bonheur et le triomphe définitif des membres vraiment pieux de son alliance. Aussi, les auteurs de l'Ancien Testament assimilent-ils maintes fois la fidélité de Dieu à sa justice (Osée II, 18-21; Zacharie VIII, 8; Ps. CXLIII, 1) et celle-ci à sa grâce miséricordieuse (Ps. LI, 16) (2). Dans les passages où il est question de la punition que Jéhovah inflige aux méchants et des bénédictions qu'Il accorde à ceux qui le craignent, il n'est nullement affirmé que Dieu exerce cette double rétribution en vertu de l'attribut spécial de sa justice distributive (Ps. XVIII, 21-28; Prov. III, 32-35) (3). D'après ces textes, la justice est un prédicat divin qui ne se réalise directement que vis-à-vis des fidèles « auxquels elle garantit leur admission dans le Livre de vie »; elle n'a qu'un rapport indirect avec la destruction des méchants en tant qu'elle est un « moyen » *(Mittel)* dont se sert Jéhovah pour parachever le salut des justes et les rétablir dans leur droit foulé aux pieds par les impies. C'est dans ce sens que le psalmiste dit à Dieu au sujet de ses adversaires : « Ajoute des iniquités à leurs iniquités et *qu'ils n'aient point part à ta jus-*

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 104-105

(2) *Id.*, II, 107, 111-112 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 16.

(3) *Rechtf. und Vers.*, II, 109.

Digitized by Google

tice » (Ps. LXIX, 28). Ce dernier terme ne peut évidemment avoir ici une signification juridique, car l'auteur se contredirait lui-même en demandant à Jéhovah de ne point manifester sa justice répressive à l'égard de gens dont il désirait précisément la punition (1) ! Les écrivains de l'Ancien Testament entendent donc par justice de Dieu la conduite normale et conséquente, en vertu de laquelle l'Éternel réalise dans l'histoire ses desseins de grâce et d'amour en faveur du peuple de l'alliance.

Dans les plus anciens documents bibliques, la *colère* divine désigne non une virtualité latente, mais une émotion de l'âme *(Affect)* qui se manifeste d'une manière violente et immédiate dans l'extermination soudaine des ennemis ou des violateurs de l'alliance conclue entre Jéhovah et le peuple d'Israël (Nombres XVI, 33) (2). Les prophètes emploient l'expression « colère de Dieu » dans un sens plutôt eschatologique et, chez eux, la formule « jour de la colère » (Cf. Daniel VIII, 19) est une allusion au jour du jugement final, dans lequel Jéhovah infligera une « destruction active » *(active Lebensvernichtung)* (3) aux Israélites rebelles et aux païens qui auront opprimé ou persécuté le peuple élu (Jérémie L, 11-17 ; Habakuk III, 12-13).

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 109.
(2) *Id.*, II, 125-127.
(3) *Id.*, II, 128-129.

Digitized by Google

D'après le livre des Psaumes, la colère de Dieu sévit contre les méchants qui, par les afflictions et les outrages dont ils abreuvent les justes, se déclarent ouvertement les adversaires de l'alliance divine (1). Dans certains cas, les psalmistes présentent leurs propres épreuves comme un effet de la colère de Dieu. (Ps. LXXIX, 5-9; LXXX, 5-8), non pas qu'ils se sentent personnellement coupables d'avoir offensé l'Éternel, mais parce qu'ils se rangent, par esprit de solidarité, au nombre des Israélites dont les transgressions ont provoqué le courroux divin (2). Enfin, il arrive même parfois que les auteurs de quelques psaumes semblent se demander si les épreuves qui les assaillent ne seraient point l'indice que Jéhovah est irrité contre eux-mêmes; mais aucun d'entre eux ne dit expressément que ses péchés et ses fautes soient la cause directe, immédiate de la colère divine (3). (Voyez les Psaumes VI, LXIX, CII).

En résumé, il ressort des déclarations les plus explicites de l'Ancien Testament que la colère de Dieu est une manifestation inattendue et redoutable de la sainteté divine. Il faut bien la distinguer de la justice de Dieu (4). Celle-ci ne se déploie qu'en faveur des fidèles; celle-là, au contraire, ne s'exerce d'une façon positive que contre les impies et les rebelles. La colère de Dieu n'a donc aucun rapport immédiat avec la justice divine; elle est seulement un « moyen » em-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 131.
(2) *Id.*, II, 132.
(3) *Id.*, II, 133-134.
(4) *Id.*, II, 137-138.

Digitized by Google

ployé par Jéhovah pour détruire ceux qui contrarient ses desseins et s'opposent à la réalisation du but suprême qu'il poursuit : le salut des justes.

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA NOTION DU SACRIFICE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Ritschl passe ensuite à l'examen de la notion du sacrifice dans l'Ancien Testament. Il remarque, en effet, que les apôtres et Jésus-Christ lui-même, comme nous l'avons déjà dit, ont souvent comparé la mort sanglante du Sauveur aux sacrifices lévitiques (Marc XIV, 24. — Cf. Exode XXIV, 3-8). D'où il conclut que, pour bien établir la portée religieuse et dogmatique de l'œuvre rédemptrice consommée par Jésus sur la croix, le théologien ne peut se dispenser de connaître les caractères distinctifs, la signification essentielle des sacrifices que les Israélites offraient à Jéhovah dans l'ancienne alliance (1).

D'après Ritschl, l'institution du sacrifice mosaïque reposait tout entière sur cette grande idée que Dieu avait contracté une alliance de grâce avec la nation juive. Les Israélites fidèles devaient présenter à l'Éternel les sacrifices prescrits par la loi, non pas pour

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 185-186.

Digitized by Google

obtenir l'assurance de leur pardon ou fléchir le courroux de Jéhovah, mais pour témoigner publiquement de leur volonté ferme de maintenir dans son intégrité cette alliance divine qui était la preuve bien vivante des sentiments d'amour et de miséricorde dont l'Éternel était animé à l'égard du peuple élu. L'Ancien Testament nous enseigne que le sacrifice rituel avait pour effet de « couvrir » *(bedecken)* ceux qui l'offraient à Dieu. Quel est le sens exact du terme hébreu כפר ? Les Septante ont traduit en grec ce mot par ἱλάσκεσθαι, ce qui signifie « rendre propice » (1). Cette traduction des Septante est des plus défectueuses. Les religions païennes recommandaient à leurs adeptes d'offrir des sacrifices aux dieux dans le but d'apaiser leur colère et de changer celle-ci en bienveillance. Le Juif pieux, au contraire, en présentant à Jéhovah un sacrifice conforme au rite, partait de cette idée que, en sa qualité d'Israélite, il était l'objet de l'amour divin ; et, dans la cérémonie même du sacrifice, il acquérait l'assurance que l'Éternel continuerait à le combler de ses faveurs et de ses grâces, s'il demeurait lui-même fidèle à l'alliance que Dieu avait conclue avec son peuple dans une pensée d'amour. C'est donc bien à tort que, sur la foi des Septante, on rend encore aujourd'hui dans nos langues modernes le verbe hébreu כפר par *expier (sühnen), apaiser* (2).

Le sacrifice lévitique, avons-nous dit, « couvrait » le donateur devant « la face de l'Éternel ». Pour bien comprendre cette formule, il importe de se rappeler

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 187.
(2) *Id.*, II, 200-201.

Digitized by Google

que Jéhovah était considéré par les Israélites comme toujours présent dans le sanctuaire où avait lieu la célébration du sacrifice. Or, les livres de l'Ancien Testament et en particulier les documents de l'époque mosaïque, expriment souvent cette idée que l'homme, à cause de sa faiblesse et de sa fragilité, ne peut contempler la face du Tout-Puissant, sans être aussitôt anéanti (Deut. v, 23-25 ; Exode xxxiii, 20 ; I Sam. vi, 19-20). Comme d'autre part Israël, en tant que peuple de prêtres (Exode xix, 5-6), était appelé à s'approcher librement de Dieu, il s'agissait pour l'Israélite d'être préservé de la destruction quand il se présenterait devant Jéhovah pour lui offrir des sacrifices (1). De là, l'expression « couvrir devant la face de l'Éternel », ce qui signifie que le don fait à Dieu par le fidèle servait à celui-ci de bouclier contre la puissance destructive de Jéhovah. Les Israélites avaient besoin de cette « couverture défensive » *(Schutzbedeckung)* pendant la cérémonie du sacrifice, non à cause de leur culpabilité morale ou de leur état de péché, mais à cause de la fragilité naturelle à toute créature humaine. Le fidèle qui se sentait protégé contre toute destruction par son sacrifice même, pouvait, pendant qu'il était en présence de Jéhovah, jouir de la communion de Dieu et faire l'expérience de sa grâce *(seine Gnade erfahren)* (2). Ainsi, le sacrifice « couvrait » celui qui l'offrait devant la face de l'Éternel et l'empêchait d'être anéanti ou frappé d'aucune plaie, lorsqu'il s'approchait du sanctuaire (Nombres viii,

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 202-203.
(2) *Id.*, II, 204.

Digitized by Google

18-19.— Cf. Nombres xxv, 6 sq.). Ritschl conclut de là que « le contraste entre la majesté souveraine *(Erhabenheit)* de Dieu et la caducité naturelle *(Vergänglichkeit)* de l'homme, domine l'institution générale des sacrifices rituels (1). »

Il ne faut pas confondre la colère de Dieu avec sa majesté souveraine, bien que l'une et l'autre produisent en réalité les mêmes effets. C'est en vertu de sa colère que Jéhovah détruit ceux qui transgressent son alliance et s'opposent à ses plans divins. C'est en vertu de sa souveraineté toute puissante, par contre, que le Seigneur peut anéantir les Israélites qui, tout en faisant partie de son alliance, se présentent devant Lui sans se protéger contre sa majesté suprême par les sacrifices prescrits dans la loi. On commettrait donc une erreur grossière *(ein grober Fehler)* (2), si l'on prétendait que les sacrifices mosaïques avaient pour but de préserver les fidèles de la colère divine, car leur institution reposait, au contraire, sur la certitude absolue de la grâce miséricordieuse que l'Éternel avait accordée au peuple juif en traitant alliance avec lui.

(1) « ... *der Contrast zwischen der Erhabenheit Gottes und der Vergänglichkeit der Menschen... die allgemeine Ordnung der gesetzlichen Opfer beherrscht* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 207).

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 209.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

LES NOTIONS DE L'AMOUR, DE LA JUSTICE ET DE LA COLÈRE DIVINE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

A part quelques divergences, d'ailleurs légères, les écrivains du Nouveau Testament n'entendent pas autrement que ceux de l'Ancien l'amour, la sainteté, la justice et la colère de Dieu. Seulement, l'attribut divin que Jésus-Christ et ses apôtres mettent particulièrement en relief dans l'Évangile est l'amour de Dieu. En nous invitant à appeler le Créateur « notre Père », Jésus affirme la miséricorde gratuite de ce Dieu qui conduit son Église vers le but suprême, le royaume des cieux (1). Dans le Nouveau Testament, la notion de la sainteté divine, si familière aux âmes pieuses de l'ancienne alliance, est presque entièrement rejetée dans l'ombre et remplacée par la notion de l'amour du Père céleste (2). Les apôtres parlent rare-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 97.

(2) « *Dadurch ist der Begriff der Heiligkeit welcher die alttestamentliche Religion begleitet... abgestossen* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 101).

Digitized by Google

ment de la sainteté de Dieu. Pierre (Ire Ép. i, 15-16) affirme la nécessité de la sanctification, mais il n'explique pas clairement sa pensée à cet égard. Dans Hébreux xii, 10, il est dit que Dieu nous châtie pour nous rendre « participants de sa sainteté »; mais l'auteur entend par ce dernier mot la vie éternelle que Dieu possède et communique à ceux qui supportent patiemment l'épreuve (1). Enfin Jésus, en décernant à Dieu le titre de « Père saint » (Jean xvii, 11), songe simplement à proclamer la communion morale qui l'unit au Dieu de justice et de vérité. Il faut donc considérer l'amour comme le prédicat par excellence qui, suivant la révélation chrétienne, embrasse et d'où dérivent tous les autres attributs de la personnalité de Dieu (2).

Dans le Nouveau Testament, pas plus que dans l'Ancien, le mot justice n'est pris dans un sens juridique. Quand Pierre déclare que Jésus, injurié par ses ennemis, « s'en remettait à Celui qui juge justement » (Ire Ép. ii, 23), l'apôtre veut dire par là que le Sauveur comptait sur le jugement divin qui le rétablirait un jour dans tout son droit et lui accorderait la victoire finale sur ses insulteurs (3). De même, si l'on ne veut pas tomber dans l'idée catholique du mérite des œuvres, il faut admettre que la « couronne de justice » dont parle Saint Paul (II Tim. iv, 8) désigne non pas la récompense mercenaire de sa fidélité, mais la pleine consommation du salut qu'il savait

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 101-102.
(2) *Id.*, II, 97-99 — Cf. III, 260.
(3) *Id.*, II, 113-114.

Digitized by Google

lui être réservé dans le ciel (1). Dans II Thessaloniciens I, 4-7, l'apôtre signale la patience que les chrétiens de son temps opposaient aux persécutions comme une preuve que le jour du juste jugement de Dieu est proche. C'est alors que, suivant Saint Paul, les adversaires de l'Évangile seront châtiés par le Tout-Puissant, non en vertu du principe pharisaïque de la double rétribution, mais parce que la punition des persécuteurs servira de moyen à l'accomplissement du salut des vrais fidèles (2). La même idée est exprimée dans Romains II, 5.

Certains autres textes du Nouveau Testament affirment une analogie si étroite entre la justice et la fidélité de Dieu, qu'il est impossible, dès lors, de soutenir que justice et rétribution sont, pour les auteurs sacrés, deux termes nécessairement corrélatifs (3). Ainsi, dans Romains III, 3, 5, Paul présente la fidélité (πίστις) et la justice de Dieu comme « synonymes », en ce sens qu'elles poursuivent dans le monde un seul et même but, la réalisation du salut des croyants. Dans d'autres passages (I Thess. v, 24; II Thess. III, 3; I Cor. I, 9. — Cf. Hébr. VI, 10) le terme « fidèle » (πιστός) est évidemment pour l'apôtre l'équivalent de l'adjectif « juste » (δίκαιος) (4). Saint Jean assimile aussi la justice de Dieu à sa fidélité miséricordieuse, quand il dit du Père céleste : « Si nous confessons nos péchés, Il (Dieu) est fidèle et

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 114.

(2) « *Dazu gehört als Mittel die Strafvergeltung für die Bedränger* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 115).

(3) *Rechtf. und Vers.*, II, 116.

(4) *Id.*, II, 117.

Digitized by Google

juste pour nous les pardonner » (I Jean I, 9. — Cf. Jean XVII, 25). Enfin, la justice dont il est question dans le fameux texte de l'Épître aux Romains (III, 25) désigne non la justice répressive de Dieu, mais sa grâce justifiante (Cf. Ps. LI, 16) (1).

Chez les auteurs du Nouveau Testament, le mot *colère* a toujours un sens eschatologique. C'est ainsi que Jean-Baptiste exhorte ses auditeurs à fuir « la colère à venir » (Matth. III, 7; Luc III, 7). Saint Paul, lecteur assidu des prophètes de l'ancienne alliance, annonce comme eux la venue du « jour de la colère » (Rom. II, 5), c'est-à-dire du jour du jugement dans lequel Jésus sauvera les siens de la colère divine et punira sévèrement « les enfants de rebellion » (I Thess. I, 10; Col. III, 6; Éphés. V, 6). L'apôtre fait certainement allusion ici à la « colère à venir » (Rom. V, 9; I Thess. V, 9), car la signification eschatologique du terme σωτηρία dans Romains XIII, 11, (Cf. Rom. VIII, 24), Philippiens I, 28, et du verbe ἔρχεσθαι (Col. III, 6) démontre amplement la justesse de cette interprétation. Quand Paul déclare qu'il y a « des vases de colère formés pour la perdition » (Rom. IX, 22), il est évident qu'en écrivant ces paroles, il pense au jour suprême du jugement dernier (2).

L'apôtre Saint Paul ne parle jamais, dans ses épîtres, d'une colère qui se manifeste actuellement au sein du Judaïsme ou des nations païennes. Quand il dit des Juifs incrédules que la colère a fini par les atteindre (I Thess. II, 16), il reproduit indirectement

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 118.
(2) *Id.*, II, 140-141.

Digitized by Google

une prophétie de Sophonie I, 18, qui place dans l'avenir la manifestation de la colère divine contre les Israélites rebelles (1). De même, dans Romains I, 18 sq., Paul ne présente pas les vices honteux, auxquels le Seigneur a livré les Gentils, comme un châtiment qui leur a été infligé par la colère divine; car celle-ci ne doit éclater, d'après le verset 5 du chapitre II, qu'au dernier jour, lors de la « manifestation du juste jugement de Dieu » (2). Quant au texte Éphésiens II, 3, il signifie, non pas que les Juifs étaient, par essence, « enfants de colère, » comme l'a soutenu Saint Augustin, mais qu'ils étaient devenus tels autrefois en raison même de la nature des actes dont ils s'étaient rendus personnellement coupables *(gemäss ihrer natürlichen Selbstthätigkeit)* (3). C'est en vain qu'on chercherait ici la moindre trace de la doctrine du péché originel. — Enfin, l'apôtre Jean prête à Jean-Baptiste cette parole : « Celui qui croit au Fils a la vie éternelle, celui qui ne croit point au Fils ne verra point la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui » (Jean III, 36). On a prétendu, que le péché originel serait ici, dans la pensée de Jean, la cause de la colère divine. Mais, dans le quatrième évangile, « μένειν » (demeurer) est souvent employé au présent dans le sens du futur et le verbe « être », « survenir », rendrait mieux sa signification que le verbe « subsister », « continuer à demeurer » (Cf. Jean VI, 56; IX, 41). Comme dans Matthieu III, 7, Jean-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 142.
(2) *Id.*, II, 143-147.
(3) *Id.*, II, 147-148.

Digitized by Google

Baptiste fait donc allusion ici à la colère à venir (1).

Pour prouver que, au point de vue chrétien, la colère de Dieu est une réalité actuelle, on a soutenu que Jésus crucifié était l'objet du courroux divin en tant que représentant de l'humanité coupable, lorsqu'il s'écriait à l'heure suprême de la mort : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (Marc xv, 34). Or le Sauveur ne dit nullement dans ce texte que l'abandon de Dieu équivaut positivement à sa colère (2). Bien au contraire, Jésus ne pouvait alors être réellement délaissé par le Tout-Puissant, car celui qui invoque le Père céleste « comme *son* Dieu n'est pas loin de Dieu et Celui-ci n'est pas non plus loin de lui (3). »

En résumé, aucun livre de la Bible ne présente la colère comme un attribut spécial de Dieu. D'après l'Ancien Testament, cette émotion passagère de la divinité *(momentaner Zornaffect)* (4) tend à sauvegarder l'alliance conclue entre Israël et Jéhovah et ne se manifeste qu'à l'égard des païens ou des Israélites rebelles qui violent les conditions fondamentales de cette alliance. D'après le Nouveau Testament, la colère se rapporte uniquement au jour du jugement dernier dans lequel Dieu détruira les ennemis de son Évangile, ceux du moins qui opposent une résistance consciente et opiniâtre à ses plans de salut, c'est-à-dire à l'ordre moral du monde (5). Les apôtres n'en-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 152-153.
(2) *Id.*, II, 155-156.
(3) *Id.*, II, 156.
(4) *Id.*, II, 153-154.
(5) *Id.*, II, 154.

Digitized by Google

seignent nulle part qu'il y ait un rapport immédiat entre la sainteté de Dieu et les effets redoutables de sa colère; du reste, la notion de la sainteté divine est trop peu précisée dans leurs écrits, pour qu'il soit possible de rien affirmer de certain à cet égard. « La notion pathologique de la colère de Dieu n'a donc aucune valeur religieuse pour des chrétiens et n'est qu'un théologoumène sans crédit et sans fixité » (1).

(1) « ... *so hat die Vorstellung vom Zornaffect Gottes für Christen keinen religiösen Werth, sondern ist ein ebenso heimathloses wie gestaltloses Theologumenon* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 154-155).

Digitized by Google

CHAPITRE V

ASSIMILATION DE LA MORT DU CHRIST AUX SACRIFICES DE L'ANCIENNE ALLIANCE

Nous avons déjà rappelé que Jésus-Christ lui-même, dans les paroles de la Sainte Cène, a clairement présenté sa mort sanglante comme un sacrifice qu'il rapproche de celui que Moïse offrit à Dieu quand une alliance fut contractée entre Jéhovah et Israël (Ex. XXIV, 3-8. — Cf. Marc XIV, 24). Tous les écrivains du Nouveau Testament, sauf pourtant Jacques et Jude (1), comparent également la crucifixion du Sauveur aux sacrifices lévitiques. Saint Paul ne fait pas exception à cette règle, car il déclare maintes fois que nous sommes justifiés « par le sang de Christ » (Rom. V, 9; III, 25), allusion évidente (Voir I Pierre I, 2, 19; Apoc. I, 5; I Jean I, 7; Hébr. IX, 12, etc.) au divin sacrifice du Calvaire. Comme, d'ailleurs, Jésus n'est point mort d'une hémorrhagie *(Blutvergiessung)*, on ne comprend pas pourquoi Paul parlerait de son

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 161-162.

Digitized by Google

sang, s'il n'envisageait point sa mort comme un sanglant sacrifice (1). C'est par conséquent à bon droit que nous avons étudié précédemment la notion du sacrifice dans l'ancienne alliance pour arriver à déterminer la valeur véritable de la mort rédemptrice du Christ.

Dans le Nouveau Testament la mort de Jésus-Christ est assimilée tantôt au sacrifice de l'alliance *(Bundesopfer)* offert par Moïse sur le Sinaï (Héb. IX, 15-21. — Cf. Actes XX, 28), tantôt aux sacrifices pour le péché *(Sündopfer)* offerts, en particulier, au grand jour des expiations (Héb. IX, 1-14, 24-28, etc.)(2). Le mot ἱλαστήριον, employé dans Romains III, 25, désigne le couvercle de l'arche de l'alliance sur lequel le grand-prêtre juif, lors de la fête annuelle des expiations, répandait le sang de la victime. Ce propitiatoire (כפרת) était, en effet, le plus parfait symbole de la présence de Jéhovah au sein de la communauté israélite. La mort de Jésus-Christ est, aux yeux de Paul, un ἱλαστήριον, en ce sens qu'elle est une manifestation visible de cette miséricorde gratuite que Dieu a déployée en Golgotha pour le salut du monde (3). Nous devons probablement aussi admettre que Saint Paul présente la mort de Jésus comme un « sacrifice pour le péché » dans le texte où il déclare que le Christ « a été fait péché pour nous » (I Cor. V, 21), car ἁμαρτία a souvent le sens, dans les Septante, de sacrifice pour le péché (Lévit. V, 9) (4).

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 163.
(2) *Id.*, II, 168-169.
(3) *Rechtf. und Vers.*, II, 171-174.
(4) *Id.*, II, 175-176.

Digitized by Google

L'apôtre Pierre (I Pierre I, 18-19) et l'apôtre Paul (I Cor. V, 6-8) voient aussi dans l'immolation volontaire de Jésus-Christ un sacrifice pascal *(Passahopfer)* (1). Enfin, il semble que l'auteur de l'Épître à Tite (II, 14) et celui de l'Apocalypse (I, 6) aient considéré tout à la fois le sacrifice pascal et le sacrifice célébré par Moïse au Sinaï comme les prototypes du sacrifice de Jésus-Christ au Calvaire (2).

D'après les écrivains du Nouveau Testament, il y a donc ressemblance complète, analogie profonde entre la mort rédemptrice de Jésus-Christ et les sacrifices de l'ancienne alliance. Or comme ceux-ci n'étaient nullement destinés à détourner du pécheur la colère de Dieu, ainsi que nous l'avons déjà démontré, il en résulte qu'on ne saurait voir dans le supplice du Christ sur la croix l'exécution d'un châtiment juridique infligé par le courroux divin au représentant de l'humanité coupable (3). Aussi est-il inexact de traduire par « expier » le terme grec ἱλάσκεσθαι que nous trouvons employé deux fois dans le Nouveau Testament (I Jean II, 2; Héb. II, 17). Dans le premier de ces textes (4), l'apôtre ne veut pas dire que Jésus-Christ a été, dans sa mort, une victime expiatoire, l'objet d'une punition divine encourue par les péchés du monde (5); mais l'auteur présente Jésus comme

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 177-179.

(2) *Id.*, II, 179-182 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 40 *b*.

(3) *Rechtf. und Vers.*, II, 185-186, 211-212.

(4) « Il est lui-même une victime expiatoire pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier » (I Jean II, 2).

(5) « *das Strafobject für die Sünden der Welt* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 212-213).

Digitized by Google

un « sacrifice pour le péché » qui « couvre » l'Église et l'humanité. Dans Hébreux II, 17 (1), le pardon des péchés est mis en rapport direct avec l'institution du sacrifice rituel; mais le rédacteur de cette épître a commis ici une erreur provenant de ce que, comme il ignorait l'hébreu *(des Hebräischen unkundiger Jude)*, il s'est servi à tort de la formule inexacte des Septante. Il ne faut donc attribuer aucune valeur dogmatique à ce passage (2).

Du reste, l'auteur de l'Épître aux Hébreux prouve qu'il se rendait bien compte de la vraie signification des sacrifices de l'ancienne économie, quand il écrit ailleurs que « nous avons par le sang de Jésus une libre entrée dans le sanctuaire » (X, 19-22. — Cf. VII, 19). Dans le culte lévitique, en effet, le sacrifice offert à Jéhovah préservait le donateur des effets destructeurs de la majesté divine et permettait par là même au fidèle de s'approcher sans crainte de l'Éternel (3). D'après l'Épître aux Hébreux, le sacrifice du Christ a produit le même résultat, car c'est Jésus qui nous a donné « l'espérance par laquelle nous nous approchons de Dieu » (Héb. VII, 19). C'est dans le même sens que Pierre dit plus nettement encore : « Christ a souffert une fois pour les péchés... *afin de nous amener à Dieu* » (1 Pierre III, 18). Enfin, Saint Paul écrit dans cette Épître aux Éphésiens qui témoigne

(1) « ...afin qu'Il fût un grand prêtre miséricordieux... pour faire l'expiation des péchés du peuple (Hébr. II, 17) (εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ).

(2) « *Desshalb ist auch auf diese Verbindung kein Gewicht zu legen* » *(Rechtf. und Vers.*, II, 214).

(3) *Rechtf. und Vers.*, II, 214-215.

Digitized by Google

d'une connaissance si profonde de l'Ancien Testament : « Par Lui (Jésus) nous avons les uns et les autres accès auprès du Père » (Éph. II, 18). De même que, par le sacrifice célébré au Sinaï, le peuple d'Israël devint un royaume de prêtres (Exode XIX, 5-6. — Cf. XXIV, 3-8), de même Jésus s'est acquis par son sang une nation sainte, une église de souverains sacrificateurs (Apoc. I, 6; Actes XX, 28; I Pierre II, 5). Tous ceux qui appartiennent à ce corps sacerdotal peuvent désormais s'approcher librement de Dieu, non comme individus, mais comme membres de cette communauté que le Christ a fondée ici-bas (1).

Saint Paul, sauf dans l'Épître aux Éphésiens, se sert généralement d'expressions qui lui sont spéciales, pour caractériser les bienfaits salutaires qui découlent de la mort de Jésus-Christ. Celle-ci, d'après lui, produit des effets précisément contraires à ceux du péché. De là, ces différentes formules μὴ λογίζεσθαι (II Cor. v, 19), χαρίζεσθαι (Col. II, 13) ἄφεσις, ἀπολύτρωσις (Col. I, 14; Ephés. I, 7) qui, au fond, expriment toutes l'idée que l'Église chrétienne, malgré ses transgressions morales, peut entièrement jouir de la communion religieuse avec Dieu (2). Ni dans les textes où l'apôtre dépeint la mort de Jésus-Christ comme une œuvre de justice (Rom. III, 25-26), ni dans ceux où il la représente comme une œuvre de Rédemption (ἀπολύρωσις, I Cor. I, 30), il ne cesse d'assimiler le sacrifice du Calvaire aux sacrifices rituels de l'ancienne alliance.

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 215-219.
(2) *Id.*, II, 219.

Digitized by Google

Le terme ἀπολύτρωσις, entre autres, n'a point, chez Saint Paul, quoi qu'on en ait dit, le sens littéral de « rachat ». A l'origine, sans doute, les racines hébraïques גאל et פדה, qui correspondent au mot grec λυτροῦν et à ses dérivés, désignaient une délivrance obtenue par le moyen d'une somme d'argent, d'une rançon (1). Mais, peu à peu, en hébreu comme en grec, on en vint à employer ces mots en parlant, d'une manière générale, de tout acte de libération, de délivrance. C'est ainsi que, dans les Actes des Apôtres (VII, 35), Moïse est appelé un libérateur, et qu'il est dit ailleurs du Messie qu'il délivrera le peuple de la domination étrangère (Luc I, 68; XXIV, 21). Jésus-Christ ne nous a donc pas rachetés, d'après les apôtres, en payant à Dieu pour nous une rançon quelconque, il nous a délivrés de la puissance du péché (Héb. IX, 15) et de notre « vaine manière de vivre » (I Pierre I, 18). Il est vrai que l'auteur de la première Épître à Timothée (II, 6) déclare que Jésus-Christ s'est donné lui-même en rançon pour tous (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων). Mais, cette épître n'a point été composée par Saint Paul (2). Quand cet apôtre parle de la Rédemption réalisée par Jésus-Christ, il se sert d'ordinaire du mot ἀπολύτρωσις, traduction grecque du terme hébreu פדות qui, dans l'Ancien Testament, a le sens très général de délivrance et non le sens juridique de délivrance au moyen d'une rançon *(Befreiung durch Kauf)* (Esaïe L, 2; Ps. CXI, 9) (3).

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 222-225.
(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 224.
(3) *Id.*, II, 224-225.

Digitized by Google

Suivant Saint Paul, le sacrifice de Jésus-Christ produit un autre résultat : il nous réconcilie avec Dieu. Les mots καταλλαγή, καταλλάσσειν (Rom. v, 10 ; Col. i, 20) désignent exclusivement chez l'apôtre la réconciliation des hommes avec Dieu et non la réconciliation de Dieu avec les hommes. Dans Romains viii, 7 ; Colossiens i, 21 ; Romains xi, 28, Paul affirme que les hommes seuls sont dans un état d'inimitié active vis-à-vis de leur Créateur. Celui-ci n'a pas cessé d'aimer ses créatures. Il n'a donc pas à se réconcilier avec elles. Ce sont les hommes qui se sont volontairement éloignés de Lui et qui sont devenus ses ennemis, puisqu'ils s'opposent à ses desseins d'amour. Supposer que le sacrifice de Jésus-Christ a changé dans un sens favorable les sentiments de Dieu à l'égard de l'humanité, c'est avoir de la divinité une notion toute païenne (1). Nulle part il n'est dit, dans le Nouveau Testament, que le Père céleste a été réconcilié avec nous par son Fils. Tous les apôtres, au contraire, présentent la grâce divine comme le motif fondamental et dernier de la réconciliation des pécheurs avec le Dieu saint. Cette grâce paternelle se manifeste dans la rémission de nos péchés (Rom. iii, 25-26 ; II Cor. v, 19), dans le pardon que le sacrifice de Jésus-Christ nous procure. Pour que les intentions miséricordieuses de Dieu à notre égard se réalisent entièrement, nous devons, de notre côté, renoncer à notre injuste défiance vis-à-vis de Dieu. Voilà pourquoi l'apôtre exhorte ses lecteurs à se réconcilier avec le Tout-Puissant. Ceux qui répondent à cette invitation pressante peuvent

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 231-233.

Digitized by Google

s'approcher librement du Père céleste, puisque leurs péchés, le seul obstacle qui les séparât de Dieu, ont été enlevés par Jésus-Christ. Ainsi Paul donne le nom de *réconciliation* (καταλλαγή) à ce que d'autres écrivains du Nouveau Testament appellent le « *libre accès* » auprès du Père (προσαγωγή) (I Pierre III, 18). A ce point de vue, la réconciliation, en tant que acceptation par l'homme du pardon divin, est l'effet, le fruit positif de la justification. Celle-ci *(Rechtfertigung, Sündenvergebung)*, dans la pensée des apôtres, sans en excepter Saint Paul, loin d'être la conséquence de la réconciliation *(Versöhnung)* en est au contraire la cause et la condition essentielle (1).

On le voit, tous les apôtres conçoivent la mort de Jésus-Christ comme un sacrifice libre et volontaire. Aussi mettent-ils l'accent sur l'obéissance avec laquelle Jésus a accepté les souffrances et le supplice de la croix pour demeurer fidèle jusqu'à la fin à sa divine mission. Le rédacteur de l'Épître aux Hébreux a exprimé cette idée avec une vigueur toute particulière. Il insiste moins sur la sainteté objective du Sauveur que sur le don que le Christ a fait de lui-même « par un esprit éternel » (Héb. IX, 14). L'obéissance de Jésus à sa vocation est, pour le même auteur, « la condition de la perfection morale du Christ, » « le noyau positif de la notion de l'absolue impeccabilité du Seigneur (2). » « L'apôtre Paul n'a point, il est vrai, établi un rapport direct entre l'obéissance du

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 234-235.

(2) « *Der Berufsgehorsam ist der positive Kern der Anschauung von Christi Fehllosigkeit oder Sündlosigkeit* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 239).

Digitized by Google

Christ et son sacrifice en Golgotha (1); » mais cette obéissance est, à ses yeux, la cause de la perfection céleste du Christ (Phil. II, 8-11. — Cf. Héb. v, 8), en même temps que le moyen de la justification de plusieurs (Rom. v, 19). Ce qui, d'après l'apôtre, donne une réelle valeur morale au sacrifice de Christ, ce n'est pas le fait de la crucifixion en lui-même *(bloss das Factum des Sterbens)* (2), mais c'est le fait que Jésus s'est immolé pour nous de son plein gré (3). Voilà pourquoi Saint Paul appelle la mort de Jésus-Christ un « sacrifice de bonne odeur » (θυσία, προσφορά. Cf. Éph. v, 2) offert à Dieu par le Christ pour notre salut *(zum Besten, zum Heile der Gläubigen)*. C'est là le vrai sens des nombreux textes dans lesquels il est affirmé que le Rédempteur a donné sa vie pour (ὑπὲρ, περὶ) nous (I Thess. v, 10; II Cor. v, 15; I Pierre II, 21) (4).

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 239.
(2) *Id.*, II, 167.
(3) *Id.*, II, 236-241 — Cf. II, 167.
(4) *Id.*, II, 166-167.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

TEXTES DU NOUVEAU TESTAMENT DANS LESQUELS LA MORT DE JÉSUS-CHRIST N'EST POINT ASSIMILÉE AUX SACRIFICES RITUELS DE L'ANCIENNE ALLIANCE.

Il est toutefois certaines déclarations pauliniennes, Ritschl l'avoue franchement, qui ne présentent nullement la mort du Sauveur comme un sacrifice rituel. Tel est le cas du chapitre VI de l'Épître aux Romains. Mais il faudrait être bien « pédant » pour attribuer à ce passage quelque importance dogmatique (1). Cette péricope est remplie d'images, de métaphores hardies qui nous obligent même à de violents efforts d'imagination, et la pensée de l'apôtre est ici singulièrement vague et flottante *(Schwebe)* (2). D'autre part, il ne faut pas interpréter dans un sens juridique la déclaration de Saint Paul « Dieu a condamné le péché dans la chair » (Rom. VIII, 3). Pour l'apôtre, la con-

(1) « *...die pedantische Voraussetzung wäre dass Paulus ein Dogma setzen wolle* » *(Rechtf. und Vers.* II, 229.

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 229 sq. — Cf. III, 549.

Digitized by Google

damnation s'est produite au moment et par le fait même de l'envoi du Fils de Dieu. Pour lui, la situation exceptionnelle que la parfaite sainteté du Sauveur assure à celui-ci au sein de l'humanité constitue le jugement même du péché. L'exemple de Jésus-Christ prouve qu'on peut, dans les conditions ordinaires de la vie terrestre (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας), réaliser l'idéal moral le plus élevé. Jésus, par sa vie absolument sainte, a prononcé la condamnation effective du péché dans la vie pratique et démontré que le mal moral a cessé, depuis cette époque, de régner sans exception sur chacun des membres de la race humaine (1).

Dans Galates III, 13, Saint Paul déclare que Jésus nous a rachetés, par sa crucifixion, de la malédiction de la loi. L'apôtre exprime évidemment ici une idée complètement étrangère *(indifferent)* à la conception de la mort de Christ envisagée comme un sacrifice lévitique. Mais ce passage n'a pas la portée doctrinale qu'on lui attribue d'ordinaire. D'après le contexte tout d'abord, il est clair que, dans la pensée de Paul, les Juifs seuls avaient été délivrés par Christ de la malédiction de la loi, « en vertu d'un équivalent impossible à déterminer (2). » Il n'est pas directement question des païens dans ce texte. De plus, l'apôtre représente ici Jésus comme l'objet de la malédiction de la loi. Est-ce à dire que pour Saint Paul le Sauveur ait été du même coup maudit de Dieu? Ritschl le conteste absolument. Dans l'Épître aux Galates,

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 262-264.
(2) *Id.*, II, 248 — Cf. II, 256.

Digitized by Google

l'apôtre présente la loi mosaïque comme une institution des anges et non comme une institution directe de Dieu (1). Aux versets 19 et 20 du chapitre III, Paul tient en effet le raisonnement suivant : Quand plusieurs personnes veulent entre elles régler juridiquement un contrat, elles sont obligées de recourir à l'intermédiaire d'un représentant attitré des deux parties. Voilà pourquoi Moïse a été le médiateur au moyen duquel les anges ont donné la loi aux Israélites. Mais quand une personne seule désire traiter une affaire quelconque avec plusieurs autres individus, elle peut se passer fort bien d'un mandataire spécial. Or Dieu est seul. Par conséquent Moïse, ayant joué dans la promulgation de la loi un rôle actif, son intervention nous démontre que la loi ne peut provenir de Dieu — qui n'aurait pas eu besoin de Moïse comme médiateur — et qu'elle est l'œuvre des anges eux-mêmes (Cf. Héb. II, 2; Actes VII, 53) (2).

Saint Paul porte indirectement ailleurs le même jugement sur la loi mosaïque quand il parle des « éléments du monde » (Gal. IV, 3-5), expression par laquelle il désigne les anges, promulgateurs de cette loi (Cf. Col. II, 8) (3). D'autre part, dans l'Épître aux Colossiens (II, 13-15), l'apôtre affirme que la mort de la croix a été un triomphe du Christ sur ces anges de l'autorité desquels les Esséniens se réclamaient. Si étrange que cela paraisse, il faut donc admettre que l'apôtre croyait à l'existence d'une classe d'anges

(1) « *Das Mosaische Gesetz... ist eine Anordnung der Engel und keine directe Anordnung Gottes* » (*Rechtf. und Vers.* II, 249).

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 250-251.

(3) *Id.*, II, 252-253.

Digitized by Google

ni définitivement bons, ni définitivement méchants (1). Ainsi s'expliquerait cette parole dans laquelle Saint Paul dit que « Dieu a voulu, par Christ, tout réconcilier avec Lui-même, tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les Cieux » (Col. I, 20). Les termes « ce qui est dans les Cieux » désignent les anges qui ont donné la loi et qui, d'après Éphésiens III, 10, n'ont compris les plans divins qu'à la mort de Jésus-Christ.

Bref, dans l'Épître aux Galates comme dans l'Épître aux Colossiens, l'apôtre présente la loi mosaïque, non comme une institution divine, mais comme une institution dont des êtres inférieurs, les anges, sont les véritables auteurs. Pour lui, Jésus a été maudit sur la croix par la loi, mais non par Dieu Lui-même. Saint Paul n'affirme donc nullement, dans Galates III, 13, que Jésus-Christ a été, en Golgotha, l'objet du courroux divin en sa qualité de substitut de l'humanité tout entière. Il est, par conséquent, tout au moins difficile de préciser le sens exact de ce texte si controversé. Celui-ci, du reste, est absolument « isolé » *(isolirt)* dans le Nouveau Testament. L'idée qu'il exprime est, en tous cas, bien inférieure en valeur religieuse à la conception suivant laquelle la mort de Jésus-Christ a été un acte de libre obéissance à la volonté de Dieu (2). Dans I Corinthiens VI, 20; VII, 23, il est vrai, Saint Paul emploie une formule (ἠγοράσθητε τιμῆς) qui rappelle quelque peu *(der ähnlich lautende*

(1) « *...so muss man aus dieser Stelle die Vorstellung von einer Klasse von Engeln gewinnen, welche weder definitiv gut noch definitiv böse sind* » *(Rechtf. und Vers.*, II, 254).

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 256.

Digitized by Google

Ausspruch) celle dont il se sert dans Galates III, 13 (ἡμᾶς ἐξηγόρασεν); mais, il veut simplement exprimer, dans ces deux passages, l'idée que les Corinthiens sont devenus, par Christ, la propriété de Dieu *(Gottes Eigenthum)* et qu'ils ne doivent point, en conséquence, retomber dans l'esclavage des hommes (1).

Notre théologien aborde, en dernier lieu, l'examen des textes du Nouveau Testament où l'on trouve des allusions au chapitre LIIIe d'Ésaïe. Ritschl reconnaît que les idées exprimées par le prophète dans cette fameuse péricope offrent de grandes ressemblances avec certaines déclarations des apôtres au sujet de la mort rédemptrice du Christ. Mais l'influence que cette prophétie a pu avoir sur la pensée religieuse des écrivains du Nouveau Testament comme sur celle du Sauveur, est beaucoup plus restreinte *(viel beschränkter)* qu'on ne croit (2). D'après Ritschl, tout d'abord, Ésaïe lui-même ne voit nullement dans les souffrances et dans la mort du serviteur de Jéhovah une satisfaction accordée à la justice répressive de Dieu, un châtiment subi par son héros à la place des rebelles (3). De plus, les deux textes (Marc XIV, 24; X, 45) dans lesquels Jésus proclame la nécessité de sa mort et la valeur religieuse de ses souffrances, n'ont aucun rapport direct *(ausser aller directen Bezie-*

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 256-257.
(2) *Id.*, II, 65.
(3) *Id.*, II, 63-64.

Digitized by Google

hung) avec Ésaïe LIII. Si donc le Christ a « mûrement médité » ce chapitre du vieux prophète, « on ne peut démontrer, en tous cas, que le tableau du serviteur de Jéhovah ait exercé une influence décisive sur le développement de la pensée de Jésus (1). »

D'autre part, Ritschl n'admet pas l'historicité de la parole que le quatrième Évangile attribue au précurseur et qui renferme évidemment une allusion au chapitre LIII[e] d'Ésaïe. « Voici, aurait dit Jean-Baptiste du Sauveur, voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (Jean, I, 29). Notre auteur trouve à ce langage une couleur par trop johannique (2). Par contre, cette idée se retrouve dans I Jean III, 5 où la réminiscence d'Ésaïe est incontestable. Mais il est seulement fait mention, dans ce passage, de la sainteté de Jésus, sans que l'auteur assure expressément que le Christ a eu pour but de prendre nos péchés sur lui (3). Pierre, après avoir rappelé dans son épître la patience avec laquelle le Sauveur a supporté des souffrances imméritées (I Pierre II, 21-24), déclare qu'« il a porté nos péchés en son corps sur le bois », c'est-à-dire que « le Christ a souffert les maux qui étaient la conséquence des péchés de ceux dans la société desquels il vivait (4). » Par sa mort corporelle, Jésus a ainsi détruit ces péchés étrangers dont il s'était chargé sur la croix « sous forme de dou-

(1) « *...bleibt die Annahme der constitutiven Einwirkung jenes prophetischen Vorbildes auf die Gedankenbildung Jesu eine nicht bewiesene Vermuthung* » *(Rechtf. und Vers.*, II, 67).

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 67-68).

(3) *Id.*, II, 259.

(4) *Id.*, II, 260.

Digitized by Google

leur (1). » Ce passage de Pierre exprime d'une manière plus mécanique *(mechanisch)* la pensée développée dans Romains VI, 16-20. Dans Hébreux IX, 28, la formule « pour porter les péchés de beaucoup » (εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας) est également un écho d'Ésaïe. Mais Ritschl conteste que ἀνενεγκεῖν ait ici le sens de « porter », « expier les péchés ». L'auteur de l'Épître veut seulement montrer que la mort de Jésus-Christ a été l'heure suprême où il a le plus souffert de douleurs occasionnées par des péchés auxquels il était demeuré étranger. La tournure « Il s'est offert pour (εἰς) porter les péchés » n'indique pas, à proprement parler, le but du sacrifice de Jésus-Christ, mais elle en signale l'un des caractères essentiels (2).

Telles sont les principales théories exégétiques de Ritschl. Elles impliquent et font pressentir clairement les conceptions sotériologiques de notre auteur. Il nous reste maintenant à faire connaître à un point de vue essentiellement dogmatique la pensée de ce théologien sur la doctrine de la justification et de la réconciliation.

(1) « ... *welche er in der Form seines Leidens an das Kreuz hinaufgenommen hat.* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 260).

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 261-262.

Digitized by Google

CHAPITRE VII

DÉFINITION DU PARDON DES PÉCHÉS, DE LA JUSTIFICATION, DE LA RÉCONCILIATION, DE L'ADOPTION ET DE LA VIE ÉTERNELLE.

Ritschl, dans son troisième volume de *Justification et Réconciliation*, commence par poser en principe que justification *(Rechtfertigung)* et pardon des péchés *(Sündenvergebung)* désignent une seule et même chose (1). Les réformateurs ont indifféremment employé les deux termes dans le même sens. Il n'y a pas de distinction essentielle à signaler entre le pardon des péchés et la rédemption *(Erlösung)* (Col. I, 14; Éph. I, 7; Héb. IX, 15). La justification, le pardon des péchés, la rédemption sont donc, d'après Ritschl, des notions absolument corrélatives (2).

Le pardon des péchés ne consiste point — comme le croyaient les hommes les plus pieux de l'ancienne

(1) « ...*beide Ausdrücke nur verbaliter unterschieden, jedoch in der Sache, die sie bezeichnen, identisch seien* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 39).

(2) *Unterricht in der christl. Religion*, § 35 c.

Digitized by Google

alliance — dans la délivrance de certains maux et de certaines souffrances physiques. Les théologiens orthodoxes ont tort également d'entendre par rémission des péchés l'exemption des châtiments matériels que la justice divine inflige au pécheur (1). Jésus-Christ nous enseigne que le pardon est « un bien purement spirituel » et qu'il n'y a aucun rapport organique entre la justification et l'affranchissement des épreuves terrestres envisagées comme punition divine du péché (2). La justification, d'après Ritschl, est ce jugement divin grâce auquel le Père céleste admet dans sa communion les pécheurs qu'un sentiment de crainte ou de défiance tenait éloignés de Lui. Le pardon des péchés équivaut donc, en réalité, à la cessation de la séparation survenue entre Dieu et les hommes à la suite des transgressions de ces derniers (3); et, comme c'est la conscience de leur culpabilité morale qui pousse les pécheurs à vivre loin de Dieu, on peut conclure de là que la rémission des péches consiste essentiellement à délivrer l'homme du sentiment de la coulpe et à lui accorder libre accès auprès du Père (4).

En nous pardonnant nos péchés, Dieu nous donne l'assurance qu'Il ne se souvient plus désormais de nos fautes (Jérémie, XXXI, 34). Cela signifie non pas que le Seigneur cesse de nous considérer comme pécheurs,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 39 sq.

(2) *Id.*, II, 59-61.

(3) « *Sie wäre also zu definiren als die Aufhebung der Trennung, welche in Folge der Sünde zwischen den Menschen und Gott eingetreten ist* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 52).

(4) *Id.*, III, 52 sq. — Cf. II, 330.

Digitized by Google

— ce qui serait contraire à la réalité — mais qu'Il nous autorise, malgré nos péchés, à reprendre avec Lui des rapports de confiance et d'affection filiale (1). A cet égard, le pardon que Dieu confère au pécheur est tout à fait analogue *(völlig gleichartig)* au pardon que les hommes doivent s'accorder les uns aux autres quand ils se sont offensés mutuellement (Marc XI, 25; Luc XI, 4) (2). De même qu'une personne blessée dans son honneur doit être disposée à rétablir des relations amicales avec celui qui l'a offensée, si ce dernier reconnaît ses torts (Luc XVII, 3-4), de même, l'Évangile nous annonce que Dieu nous pardonne nos péchés, c'est-à-dire qu'Il est décidé à oublier nos transgressions et à nous laisser approcher librement de Lui, si nous avouons franchement notre culpabilité morale (3). Cette conception du pardon des péchés concorde pleinement avec celle des auteurs sacrés du Nouveau Testament, d'après lesquels, comme nous l'avons démontré, la mort de Jésus-Christ a eu pour résultat de nous procurer libre accès auprès du Père *(Hinzuführung zu Gott)* (4).

Ainsi donc, quand Il nous justifie ou, si l'on veut, quand Il nous pardonne, le Père céleste « fait connaître sa ferme résolution d'admettre désormais les pécheurs dans sa communion (5). » D'autre part,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 57-59.
(2) *Id.*, III, 59.
(3) *Id.*, III, 59-60.
(4) *Id.*, II, 214 sq., 344 sq.
(5) « *Indem Gott die Sünden vergiebt oder verzeiht, übt er seinen Willen aus, dass der in der Schuld ausgedrückte Widerspruch, in welchem die Sünder zu ihm stehen, diejenige Gemeinschaft der Menschen mit ihm nicht hemmen soll* » *(Rechtf. und Vers.*, III, 61-62.

Digitized by Google

ceux qui acceptent cette invitation, ceux qui renoncent à leur inimitié ou à leur défiance vis-à-vis de Dieu, se réconcilient par là même avec leur Créateur. En ce sens, la justification, c'est-à-dire le pardon des péchés, ne peut se distinguer de la réconciliation, et l'exemple de Saint Paul lui-même nous autorise à considérer ces deux termes comme synonymes (1). Toutefois, la notion de la réconciliation a « plus de précision et d'ampleur » que celle de la justification (2). Elle présente, en effet, comme positivement obtenu, le résultat que s'efforce d'atteindre le Père céleste, quand Il offre à l'homme le pardon de ses péchés (3). Dire que les pécheurs sont justifiés par Dieu, c'est exprimer simplement l'idée qu'ils sont désormais libres de s'approcher du Tout-Puissant et d'entrer, sans crainte, en rapport avec Lui. Déclarer qu'ils sont réconciliés, c'est affirmer ce fait que ceux d'entre eux qui étaient autrefois ennemis de Dieu ont renoncé désormais à leur opposition et sont devenus des membres actifs du Royaume des Cieux (4). L'homme ainsi introduit dans la communion de Dieu, est considéré par Celui-ci comme son enfant (υἱοθεσία) (5). Il

(1) « *...so hat man den Eindruck, dass die beiden Begriffe synonym sind* » *(Rechtf. und Vers.*, III, 76).

(2) « *Indessen hat der Begriff der Versöhnung einen grössern Umfang und grössere Bestimmtheit als der der Rechtfertigung* » *(Rechtf. und Vers.*, III, 76).

(3) « *In der Versöhnung nämlich tritt die Sündenvergebung nicht mehr bloss als Absicht Gottes, sondern als der beabsichtigte Erfolg auf* » *(Unterricht in der christl. Religion*, § 37 — Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 76).

(4) *Rechtf. und Vers.*, III, 76-77.

(5) *Id.*, III, 93-94.

Digitized by Google

y a donc, au point de vue dogmatique, identité complète entre le pardon des péchés, la justification, la réconciliation et l'adoption (1).

La justification (ou réconciliation), suivant Ritschl, est le jugement synthétique *(synthetisches Urtheil)* en vertu duquel Dieu reçoit le pécheur dans sa communion, sans avoir égard à ses bonnes œuvres ou à ses prétendus mérites (2). Par cette définition même, notre théologien écarte les notions catholique, socinienne ou piétiste de la justification. Le catholicisme voit dans cette dernière l'acte d'amour par lequel Dieu communique à la volonté humaine la force d'accomplir de bonnes œuvres; mais cette conception de la justification *(Gerechtmachung)* est trop « mécanique », trop « matérialiste » pour être conforme à l'enseignement biblique sur cette question (3). D'autre part, les Sociniens ont, à tort, pensé que Dieu nous pardonne parce qu'Il tient compte du fait que notre obéissance, pour être insuffisante et incomplète, n'en est pas moins sincère (4). Enfin, les piétistes considèrent la justification comme un « jugement analytique » par lequel le Père céleste consent à tenir dès maintenant pour réelle la sanctification de l'homme contenue en germe dans la foi (5). Cette notion de la justification est absolument contraire à celle des réformateurs. D'après ceux-ci, Dieu ne nous justifie

(1) *Unterricht in der christl. Religion*, § 37.
(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 78 sq.
(3) *Unterricht in der christl. Religion*, § 36 *a*.
(4) *Rechtf. und Vers.*, III, 79 sq.
(5) *Id.*, III, 82 — Cf. 549-550.

Digitized by Google

point *propter fidem*, en considération de notre foi, mais *per fidem*, par le moyen de la foi grâce à laquelle nous nous approprions le salut en Christ. La conception vraiment évangélique et protestante est celle qui présente la justification comme une sentence miséricordieuse, conformément à laquelle le Père céleste prononce synthétiquement la réintégration du pécheur dans sa communion, sans que celui-ci ait aucun droit à un tel privilège ou ait en rien mérité par sa conduite un tel pardon.

Les anciens théologiens, surtout dans leurs ouvrages ascétiques, assuraient volontiers que Dieu justifie le pécheur en sa qualité de législateur *(Gesetzgeber)* et de juge *(Richter)* (1). Ils assimilaient le pardon que le Créateur accorde à ses créatures repentantes au droit de grâce *(Begnadigungsrecht)* que la loi confère à tout chef d'État (2). D'après ces avocats de l'orthodoxie traditionnelle, le Père aurait fait subir à son Fils unique le châtiment que mérite tout transgresseur de la loi divine; puis, par suite d'une décision gracieuse, d'une amnistie, Il aurait imputé à tout pécheur repentant l'obéissance parfaite dont Jésus nous a donné l'exemple dans sa vie terrestre. Ceux qui défendent cette théorie commettent une confusion flagrante entre deux ordres d'idées bien distincts l'un de l'autre. Le droit de grâce a pour but de diminuer quantitativement *(quantitativ)* la punition infligée par un tribunal au coupable; le pardon, tout au contraire, exempte le pécheur de tout

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 84-85.
(2) *Id.*, III, 86 sq.

Digitized by Google

châtiment (1). De plus, en tant que juge et législateur, tout souverain doit veiller à ce que les articles de la loi pénale soient toujours exécutés intégralement; en tant que dépositaire du pouvoir d'amnistie, par contre, il est chargé de créer des exceptions à l'application rigoureuse du code civil (2). La loi n'étant, en effet, pour l'État, qu'un moyen d'assurer la grandeur sociale ou politique d'une nation (3), le droit de grâce a été institué pour empêcher que, dans les cas, par exemple, d'un jugement trop sévère prononcé par les magistrats, l'entière application de la peine ne nuise à l'intérêt public.

D'autre part, au point de vue strictement juridique, on ne saurait admettre que Dieu soit autorisé à imputer à d'autres, par suite d'un décret d'amnistie, les mérites découlant de la parfaite soumission de Christ à la loi morale. Le code pénal, en effet, n'admet pas de substitutions de ce genre (4). Quand Dieu pardonne gratuitement au pécheur, Il agit en Père miséricordieux et non en législateur ou en juge. Vis-à-vis des hommes qu'Il admet dans sa communion, Dieu est, en effet, semblable non à un chef d'État, mais à un père de famille qui autorise son enfant, malgré les fautes qu'il a pu commettre, à reprendre ses relations filiales avec lui (5). Tandis qu'un souverain n'exerce son droit de grâce que dans des cas isolés de condam-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 60-61.

(2) *Id.*, III, 86, 88 sq.

(3) « ... *Nur Mittel für den Erwerb der sittlichen Güter im Leben des Volkes ist* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 88).

(4) *Id.*, III, 87 — Cf. III, 255-256.

(5) *Id.*, III, 90-92.

Digitized by Google

nation excessive, le pardon divin est universel et tous les hommes, sans exception, peuvent en bénéficier (1).

Les pécheurs pardonnés que le Père céleste adopte et admet dans sa communion, sont rendus participants de cette *vie éternelle* que Dieu possède en Lui-même et qu'Il communique à ses enfants. Aussi Luther a-t-il dit avec raison : « Là où est le pardon des péchés, là est la vie et le bonheur (2). » La vie éternelle, d'après Ritschl, consiste dans la domination royale *(Königsherrschaft)* que le chrétien exerce ici-bas sur l'univers matériel auquel il se sait supérieur en valeur et en durée (Rom.v, 17; I Cor. iv, 8; Jacques ii, 5). Elle est donc un fait « actuel » qui se réalise dans l'existence terrestre du croyant, car nous ne pouvons avoir quelque notion de la vie future que si celle-ci peut être un objet d'expérience dans la vie présente (3). Aussi les apôtres rangent-ils la joie, la félicité, la liberté spirituelle du chrétien vis-à-vis du monde, au nombre des éléments essentiels dont se compose la vie éternelle (Jacques i, 9-12; I Pierre i, 5-9; Rom. xiv, 17) (4).

Le croyant ne peut donc faire ici-bas l'expérience de la vie éternelle que s'il agit, c'est-à-dire s'il consacre son activité morale à l'avènement définitif du Royaume de Dieu. Les bonnes œuvres sont, par conséquent, nécessaires à la vie chrétienne, en ce sens

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 92.

(2) « *Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit* « *(Rechtf. und Vers.*, III, 94 — Cf. 465-466).

(3) *Id.*, III, 468-470.

(4) *Id.*, III, 470 sq.

Digitized by Google

qu'elles contribuent à la réalisation effective des desseins de Dieu et qu'elles sont la manifestation même de notre indépendance et de notre liberté à l'égard du monde (1). Aussi Ritschl déclare-t-il qu'elles ne sont pas les causes concomitantes *(Nebenursachen)* (2) de la vie éternelle, mais qu'elles en sont les causes organiques *(Organe des ewigen Lebens)*, en vertu de cette règle que l'exercice d'une force quelconque développe et conserve celle-ci (3). Ainsi se confirme la vérité de la parole de Saint Bernard au sujet des bonnes œuvres : « *Non causa regni, sed via regnandi.* »

Dans la théologie de Ritschl, les bonnes œuvres ne sont donc pas un but, mais un moyen. La fin suprême, c'est la vie éternelle (Rom. VI, 22) que l'esprit de l'homme revendique instinctivement, quand il aspire à se rendre indépendant de la nature. Les orthodoxes luthériens et réformés du XVII[e] siècle, tout comme les Sociniens eux-mêmes, ont à tort prétendu que le but essentiel de la justification est la sanctification de l'homme. C'était admettre le principe que les bonnes œuvres sont directement nécessaires au salut et affirmer indirectement que si l'homme était capable d'observer intégralement la loi morale, il aurait mérité la vie éternelle (4). Or l'homme dépend de Dieu d'une manière absolue et ne saurait avoir un droit quelconque vis-à-vis de son Créateur (5). Nos bonnes

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 481.
(2) *Id.*, III, 463, 478.
(3) *Id.*, III, 487-488.
(4) *Id.*, III, 457 sq.
(5) *Id.*, III, 464-465.

Digitized by Google

œuvres, seraient-elles parfaites, ne nous confèrent aucun droit au bonheur éternel. Elles ne sont destinées par Dieu qu'à nous donner, pour ainsi dire, conscience de notre félicité morale ; car c'est dans la pratique du bien que nous faisons l'expérience de notre liberté à l'égard du monde. Dans ce sens, Jacques a eu raison d'enseigner que celui qui observe la loi de la liberté « sera heureux dans son activité » (Jacq. I, 25), même si, comme il arrive souvent, son activité chrétienne n'est point couronnée de succès (1).

Pour que l'homme puisse travailler sans défaillance à l'avancement du règne de Dieu, il faut qu'il ait une confiance absolue en Celui qui fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment et qui ne poursuit pas d'autre but que le bonheur et le bien suprême de ses créatures. Or le pécheur est naturellement défiant ou indifférent à l'égard de Dieu. L'homme ne peut donc déployer une activité vraiment fructueuse au service de son Créateur, s'il n'est délivré, de prime abord, du sentiment de sa culpabilité morale. Aussi est-il nécessaire que le pécheur sache, au préalable, qu'il est justifié, que sa coulpe est enlevée, pour qu'il se décide ensuite à faire du but de Dieu son propre but et consacre, dès lors, toutes ses forces à la réalisation du plan divin (2).

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 478-479, 486-487.
(2) *Id.*, III, 497 sq.

Digitized by Google

CHAPITRE VIII

LE PARDON DES PÉCHÉS RATTACHÉ A L'ŒUVRE ET A LA PERSONNE DE JÉSUS-CHRIST

L'Église chrétienne de tous les temps a toujours enseigné, avec raison, que le pardon des péchés découle de l'œuvre et de la personne de Jésus-Christ. Les théologiens de l'École dite des lumières *(Aufklärungstheologen)* ont prétendu que la justification se déduit logiquement de l'amour de Dieu. Mais la notion de l'amour divin n'est point du tout le postulat rationnel de je ne sais quelle religion naturelle, et c'est par Jésus-Christ seul que nous connaissons la tendresse paternelle du Créateur pour ses créatures (1). De leur côté, les Sociniens ont nié que nous ayons besoin de recourir à l'intermédiaire de Jésus-Christ pour obtenir l'assurance du pardon de nos péchés, puisque, déjà dans l'Ancien Testament, Jéhovah promet aux Israélites repentants la rémission gra-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 507-509 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 39.

Digitized by Google

tuite de leurs fautes. Ritschl répond à cette objection que les psalmistes et les prophètes ne considéraient le pardon divin comme réel que si Dieu en donnait une confirmation publique, en rendant au pécheur réconcilié le bien-être matériel dont il avait été momentanément privé et en l'affranchissant des maux et des afflictions terrestres. Or, comme de telles délivrances sont, en somme, toujours assez rares et qu'aucune vie humaine n'est entièrement exempte d'épreuves, les hommes les plus pieux de l'ancienne alliance ont dû difficilement acquérir la pleine certitude de leur réconciliation avec Dieu. Nous ne trouvons guère que dans le psaume XXXII (v. 5) l'expression ferme d'une pareille certitude (1).

Les Sociniens ont également soutenu que la rémission de nos péchés a pour fondement et pour cause l'indulgence équitable *(billige Nachsicht)* de Dieu qui, tenant compte de notre faiblesse naturelle, nous pardonne gratuitement les fautes et les transgressions qui ne témoignent pas d'un endurcissement volontaire dans le mal (2). Mais, outre qu'une telle idée est absolument étrangère aux auteurs sacrés (3), cette théorie fait trop bon marché de l'autorité imprescriptible de la loi morale (4). Ritschl se raille vigoureusement de ce système dogmatique, d'après lequel Dieu accorderait son pardon à chaque homme en particulier, suivant une norme accidentelle et arbitraire

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 58-59 — Cf. III, 509-511.
(2) *Id.*, III, 227-232 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 39 *a*.
(3) *Id.*, II, 58.
(4) *Unterricht in der christl. Religion*, § 39 *a*.

Digitized by Google

et non suivant une loi universelle et absolue (1). Aussi le docteur de Gœttingue considère-t-il le Socinianisme comme un système théologique « suranné » (2) qui parle de la justification comme d'une réalité « sporadique et accidentelle » *(sporadische und accidentelle)* (3).

D'autre part, si Ritschl est d'accord avec la théologie traditionnelle pour affirmer que le pardon des péchés doit être indissolublement lié à l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, il repousse énergiquement la notion orthodoxe de la Rédemption. D'après cette théorie, Dieu aurait, dès la création du monde, traité avec les premiers hommes et ensuite avec le peuple d'Israël une alliance positive, en vertu de laquelle le Tout-Puissant s'engageait à récompenser et à rémunérer, avec une équité scrupuleuse, la conduite de ceux qui observeraient fidèlement le pacte conclu entre les créatures et le Créateur. C'est ce que l'ancienne théologie appelait le *fœdus operum* (l'alliance des œuvres). Les hommes n'étant pas demeurés fidèles à l'alliance contractée avec Dieu, Jésus-Christ est venu pour se soumettre, dans sa vie entière, à toutes les exigences du *fœdus operum*. Il a porté en sa mort la peine que nos péchés avaient méritée. La justice de Dieu étant satisfaite, l'amour divin peut se déployer librement à l'égard de l'humanité pécheresse, et c'est ainsi que Jésus-Christ a changé en *fœdus*

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 231-232.

(2) « *...eine verschollene Form der Theologie* » *(Rechtf. und Vers.*, III, 233, note).

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 512.

Digitized by Google

gratiæ, en alliance de grâce, l'alliance des œuvres conclue, à l'origine, entre l'homme et Dieu (1).

Ritschl repousse cette théorie en alléguant d'abord qu'elle n'est pas biblique. Il rappelle que l'Ancien Testament parle toujours des privilèges accordés aux Israélites comme d'une faveur gratuite de Jéhovah et non comme d'une récompense due à leurs mérites (Deut. VII, 6-8; IX, 4-6). L'alliance que l'Éternel a conclue avec son peuple est, d'après les écrivains sacrés, un don de pure grâce, une manifestation suprême de l'amour divin et non un traité juridique enchaînant la liberté de Dieu vis-à-vis des hommes. Or affirmer que Jésus-Christ nous a mérité par sa mort le pardon, la vie éternelle, c'est prétendre qu'il nous a conféré le droit de réclamer comme une dette notre justification devant Dieu; c'est supposer que Dieu est tenu de récompenser ceux qui observent sa loi, comme Il est obligé de punir ceux qui lui désobéissent. La doctrine orthodoxe de l'expiation part donc, à tort, de cette idée que les rapports qui existent entre le Créateur et ses créatures sont des « rapports juridiques réciproques » et non des rapports moraux (2).

De plus, la notion de la justice rétributive de Dieu est une hypothèse de la théologie naturelle, une conception philosophique d'origine hellénique et pharisaïque (3). Elle est étrangère à la Révélation biblique. Les écrivains sacrés n'entendent point par *justice* la

(1) *Unterricht in der christl. Religion,* § 42 *c.*
(2) *Rechtf. und Vers*, III, 234 sq.
(3) *Id.*, II, 317 sq. — Cf. III, 247-248, 449.

Digitized by Google

double rémunération des bons et des méchants, mais ils appellent de ce nom « la conduite normale et logique en vertu de laquelle le Père céleste tend à réaliser le salut des membres de son Église (1). » Loin de statuer aucun conflit entre l'amour et la justice de Dieu, l'Ancien et le Nouveau Testament considèrent celle-ci comme « identique, en fait, avec la grâce (2). » Aussi faut-il voir dans la mort de Jésus-Christ non une punition infligée par la justice répressive de Dieu au chef de l'humanité pécheresse, mais une démonstration touchante de l'amour divin (Rom. III, 24-26) (3).

La doctrine de la satisfaction vicaire, d'ailleurs, repose sur une fausse notion du châtiment. Elle enseigne, en effet, que la justice de Dieu est aussi bien satisfaite par la punition des pécheurs que par la récompense des fidèles. Or tout châtiment est, en lui-même, non pas un but, mais un moyen. La fin supérieure que poursuit la loi humaine, quand elle prescrit tel ou tel châtiment en vue de tel ou tel délit, c'est le salut, le bonheur de la nation tout entière. La punition légale n'est qu'un moyen pour atteindre plus sûrement ce but (4). Il est faux, par conséquent, de soutenir que le sacrifice de Jésus-Christ a été un

(1) « *Gottes Gerechtigkeit ist sein in sich normales und zum Heile der Glieder seiner Religionsgemeinde folgerechtes Verfahren* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 446).

(2) « *...mit der Gnade sachlich identisch* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 446).

(3) *Id.*, III, 251 sq.

(4) « *... die Strafe ist immer nur verständlich als untergeordnetes Mittel zu jenem Zweck* » (*Unterricht in der christl. Religion*, § 42 c. — Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 46-48, 88).

Digitized by Google

châtiment destiné à satisfaire la justice divine, car le supplice de la croix n'a été qu'un moyen dont Dieu s'est servi pour ramener les pécheurs dans la voie de la repentance et du salut.

Ritschl reproche aussi à la théologie traditionnelle de présenter l'œuvre de salut réalisée par Jésus-Christ d'une manière absolument négative (1). Quand on dit que Jésus-Christ est notre Rédempteur, qu'il est l'Agneau chargé des péchés du monde, qu'il a expié nos péchés par ses souffrances, etc., on recourt à des formules qui n'ont rien de précis et de positif. De même, quand on soutient que Jésus s'est offert sur la croix pour apaiser la colère de Dieu, on méconnaît le sens biblique des sacrifices rituels qui, loin d'avoir pour but de changer en bienveillance le courroux divin, étaient destinés à confirmer le donateur dans l'assurance qu'il était toujours l'objet de la grâce miséricordieuse de Dieu. — Enfin, Ritschl élève contre la théorie de la substitution diverses autres objections (2) qu'il a eu le tort de ne pas grouper en un faisceau compact et auxquelles nous nous proposons de répondre dans les derniers chapitres de notre ouvrage.

Dans quel sens Ritschl admet-il donc que notre justification a pour fondement nécessaire l'œuvre et la personne de Jésus-Christ? Ce théologien fait remarquer en premier lieu que, contrairement aux

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 533-543.
(2) *Id.*, III, 233-250, 250-256, 444-452, 506, 521-524, 533-543.

Digitized by Google

psalmistes et aux prophètes de l'ancienne alliance, Jésus-Christ enseigne dans son Évangile (Marc, II, 3-12; Jean IX, 1-3) que les maux et les afflictions terrestres sont, non pas des châtiments de Dieu, mais des dispensations providentielles qui ne doivent en rien amoindrir en nous l'assurance de notre pardon et de notre réconciliation avec Lui. Par son propre exemple, le Sauveur a démontré que, au milieu des souffrances les plus vives et des afflictions les plus douloureuses, on peut éprouver pleinement le sentiment de la présence de Dieu (1). En Gethsémané et en Golgotha, Jésus a joui d'une parfaite communion religieuse avec son Père *(religiöse Einheit mit Gott)* (2), et c'est à l'heure même de sa passion qu'il a le plus fait éclater sa constance dans l'épreuve, sa soumission absolue à la volonté de Dieu, sa royale indépendance vis-à-vis du monde qui cherchait à le détourner de sa sainte mission. Voilà pourquoi les apôtres rattachent à sa mort, considérée comme « l'expression sommaire » (3) de sa vie d'obéissance, le grand bienfait de la Rédemption (4).

Dans sa mort sanglante, Jésus-Christ exerce d'une manière toute particulière sa fonction sacerdotale *(munus sacerdotale)*. De même, en effet, que le sacrificateur de l'ancienne alliance pouvait sans crainte s'approcher de Dieu (Nomb. XVI, 5), en offrant à Celui-ci le sacrifice qui le « couvrait » devant la sou-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 511.

(2) *Id.*, III, 511-512.

(3) « ...*der compendiarische Ausdruck* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 511).

(4) *Unterricht in der christl. Religion*, § 41 *c*.

Digitized by Google

veraine majesté du Créateur, ainsi Jésus, par la résignation avec laquelle il a supporté les plus grandes épreuves, par son obéissance à la volonté divine jusque dans la mort, s'est aussi acquis le droit de s'approcher à jamais de Dieu et confère, à l'avenir, le même privilège à son Église (1). Le Christ est prêtre et sacrificateur, en ce sens qu'il s'est immolé lui-même sur la croix et que, dans ce sacrifice volontaire, il représente sa communauté devant Dieu et l'introduit dans la libre communion du Père (2).

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 446-448 — Cf. 514-516.

(2) *Unterricht in der christl. Religion*, § 44 — Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 515-516.

Digitized by Google

CHAPITRE IX

L'APPROPRIATION DU PARDON DES PÉCHÉS PAR LE CROYANT, MEMBRE DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

Nous avons vu que la justification, suivant la définition de Ritschl, « est la décision prise par Dieu le Père d'autoriser les pécheurs, malgré leurs fautes, à entrer en communion avec Lui (1). » Mais, pour que ce rapport entre le Créateur et la créature devienne une réalité spirituelle, l'homme doit s'approprier le pardon divin par la foi, c'est-à-dire qu'il doit renoncer à la coupable indifférence qu'il nourrissait jusque-là à l'égard de Dieu et poursuivre désormais le but supérieur vers lequel tend la volonté du Père céleste Lui-même. La foi est donc, tout d'abord, non une adhésion intellectuelle aux vérités doctrinales du Christianisme, mais un acte de joyeuse confiance *(das affectvolle... Vertrauen)* (2) en la Providence de Dieu et en sa souveraine sagesse. Elle

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 115.
(2) *Id.*, III, 105 — Cf. III, 96-97 sq., 558-559.

Digitized by Google

est aussi un acte d'obéissance, ou, si l'on veut, de volonté, puisqu'elle consiste essentiellement dans la décision par laquelle l'homme accepte le pardon divin et s'applique à faire du but même de Dieu le but suprême de son activité morale (1).

L'homme n'entre en possession de la justification et de la vie éternelle que s'il appartient à l'Église chrétienne. D'après Ritschl, en effet, ce n'est point à l'individu comme tel que le pardon des péchés est promis dans l'Évangile, c'est à l'individu en tant que membre de la communauté religieuse fondée par Jésus-Christ (2). Ritschl revient constamment sur cette assertion qu'il considère comme capitale (3). Pour lui, l'Église est le moyen nécessaire de notre salut, l'exclusive dispensatrice du pardon des péchés. Cette idée qu'on est étonné, au premier abord, de rencontrer chez un théologien protestant, est une conséquence plus ou moins directe de la théorie de la connaissance de Ritschl. Celui-ci, on le sait, n'admet comme réels que les effets, que les phénomènes qui peuvent être perçus par nos sens. Nous ne pouvons, par exemple, « reconnaître la présence de Dieu que dans les effets divers de son action sur nous (4). » Cette influence spirituelle, cette impulsion divine se fait sentir à nous dans la prédication de la Parole de Dieu. Et comme c'est l'Église qui communique au monde cette Parole sainte, c'est la communauté chré-

(1) « ... *ist der Glaube die Richtung des Willens auf Gott, als den höchsten Zweck* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 100 — Cf. II, 324-325).

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 545 sq.

(3) *Id.*, III, 105 sq , 132, 515 sq., 545, etc. — Cf. II, 159-161, 217-219.

(4) *Theologie und Metaphysik*, p. 45.

Digitized by Google

tienne qui est comme le canal par lequel nous sont transmis les faits spirituels saisis par notre moi. L'homme, par conséquent, doit nécessairement faire partie de l'Église chrétienne pour obtenir personnellement l'assurance du pardon. Mélanchton a bien à tort enseigné que l'individu est « l'objet direct *(das directe Correlat)* de la justification (1). » Comme l'ont toujours affirmé Luther et Calvin (2), c'est l'Église qui, par la prédication de l'Évangile, apporte à l'homme la promesse de sa rédemption et lui garantit la réalité objective de cette promesse en vertu de l'expérience qu'elle en a faite elle-même dans la personne de ses membres. Aussi Ritschl donne-t-il indistinctement le nom d'Église à toute communauté religieuse au sein de laquelle est prêché le pur Évangile et où sont administrés correctement les deux sacrements du baptême et de la Sainte-Cène (3).

Pour démontrer la justesse de ses conceptions ecclésiastiques, Ritschl rappelle que toutes les religions supposent une association d'hommes qui professent les mêmes croyances (4). Jésus-Christ a voulu fonder une religion nouvelle et c'est dans cette intention qu'il s'est appliqué à exercer une influence morale sur les individus isolés (5). Aussi le Sauveur

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 517 — Cf. III, 107-108.

(2) *Id.*, III, 108 — Cf. I, 203 sq.

(3) « *Deswegen ist die Einheit der Kirche an die lautere Predigt des Evangeliums und an die legitime Verrichtung der beiden Sacramente und in gleichem Werthe an nichts anderes geknüpft* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 105.

(4) « *Alle Religionen sind gemeinschaftlich* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 27-28 — Cf. III, 545).

(5) *Id.*, II, 545.

Digitized by Google

a-t-il dit nettement dans ce sens qu'il est venu donner sa vie en rançon « pour plusieurs » (ἀντὶ πολλῶν) (Marc x, 45) et que son sang sera répandu sur la croix « pour plusieurs » (ὑπὲρ πολλῶν, Marc xiv, 24), c'est-à-dire en faveur de cette collectivité religieuse *(Gemeinschaftlichkeit)* que le Nouveau Testament appelle l'Église (1). De même que les sacrifices de l'ancienne alliance se rapportaient au peuple d'Israël dans son ensemble (2), de même le pardon des péchés qui découle du sacrifice de Golgotha est un privilège dévolu à l'Église chrétienne tout entière et non aux croyants considérés isolément les uns des autres. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour bien comprendre les épîtres de Saint Paul en particulier. Quand l'apôtre dit, par exemple, aux Corinthiens (I^re^ ép., vi, 11) : « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés », il ne pouvait démontrer que chacun de ses lecteurs, pris à part, s'était réellement réconcilié avec Dieu, puisqu'il ne les connaissait pas individuellement, mais il les regardait tous, *a priori,* comme chrétiens en leur qualité de membres de l'Église de Jésus-Christ. Saint Paul n'admettait donc point qu'on pût être vraiment « justifié », si l'on n'appartenait pas à la communauté chrétienne (3).

En outre, comme nous l'avons vu, la volonté de Dieu étant une, l'objet de l'amour divin, pour être

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 218-219.

(2) *Id.*, II, 217.

(3) « *Damit thut er kund, dass er keine Rechtfertigung ausserhalb oder vor der Zugehörigkeit zur Gemeinde vorstellt* » *(Rechtf. und Vers.*, II, 161).

Digitized by Google

analogue au sujet aimant, doit être aussi conçu sous l'attribut de l'unité. Cette unité spirituelle, c'est l'Église fondée par Jésus-Christ, c'est cette communauté morale dont tous les membres inspirés par le même mobile, l'amour, poursuivent le même but, la réalisation du règne de Dieu ici-bas (1). Étant donnée la notion « collective » du Royaume de Dieu, il est donc impossible de concevoir logiquement *(begrifflich)* aucune action spirituelle de Jésus-Christ sur les hommes, si l'on fait abstraction de son « intention préalable » de fonder sur la terre une société de croyants *(Gemeinde)* (2). D'autre part, au point de vue historique *(geschichtlich)*, le rapport normal du chrétien avec Christ a pour condition l'existence même de l'Église, car celle-ci a été fondée avant qu'aucun individu fût devenu croyant, et c'est sous l'influence de cette communauté religieuse que l'homme arrive à la connaissance de l'Évangile (3). Aussi Schleiermacher était-il dans l'erreur quand il assurait que « le catholicisme fait dépendre les rapports que l'individu entretient avec Christ des rapports qu'il entretient avec l'Église, tandis que le protestantisme fait dépendre les rapports du croyant avec l'Église de ses rapports personnels avec Christ (4). » Cette formule est de tous points inexacte, car le chrétien ne peut connaître Jésus-Christ que

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 266-267.

(2) « ... *keine Wirkung Christi auf Menschen vorgestellt werden kann ausser nach dem Massstabe der vorausgehenden Absicht Christi, eine Gemeinde zu gründen* » *(Rechtf. und Vers.*, III, 517.

(3) *Rechtf., und Vers.*, III, 517 — Cf. III, 132.

(4) *Id.*, III, 517.

Digitized by Google

par l'intermédiaire de l'association spirituelle à laquelle il doit d'avoir entendu la bonne nouvelle du salut.

Ritschl considère sa notion de l'Église comme foncièrement évangélique et assure qu'elle n'est nullement entachée de catholicisme. En effet, l'Église romaine fait dépendre l'acquisition du salut individuel d'une certaine organisation hiérarchique, d'un clergé privilégié *(der privilegirte Klerus)* dont les membres eux-mêmes peuvent n'être point croyants, sans cesser pour cela d'être des organes autorisés de la Parole divine. La conception catholique de l'Église est donc « légaliste », juridique, celle de Ritschl est essentiellement religieuse (1). De plus, l'Église catholique voit dans le clergé seul le dispensateur nécessaire de la vérité ; Ritschl, au contraire, voit dans tout chrétien un roi, un sacrificateur qui a reçu de Jésus-Christ le droit de s'approcher lui-même de Dieu, en tant que membre de la communauté des croyants (2) (I Pierre III, 18; Héb. VII, 19; X, 19-22). Aux yeux de Ritschl, le pasteur est simplement le mandataire, le représentant de l'Église, celui qui, au nom de tous, proclame la rémission des péchés et exprime publiquement la foi ou les espérances de la communauté tout entière.

Le chrétien ne peut donc avoir de rapports avec Jésus-Christ que par l'intermédiaire de l'Église.

(1) « *Wer nicht zwischen dem rechtlichen und dem religiösen Begriff von der Kirche zu unterscheiden vermag, ist nicht geeignet, in dieser Sache ein Urtheil zu fällen* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 518).

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 515-516 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 13 *a*.

Digitized by Google

Ritschl nie formellement toute possibilité pour le chrétien d'entrer en relation immédiate avec Christ. Au nom de sa théorie de la connaissance, il combat avec âpreté les mystiques et les piétistes qui prétendent que l'homme peut s'unir directement à la divinité *(unio mystica)*, c'est-à-dire qu'il peut unir non seulement sa volonté, mais même son essence à celle de Dieu. Cette prétention est contraire aux données les plus sûres de la psychologie qui nous apprend que nous pouvons arriver à la connaissance non pas de la « chose en soi », de la substance, mais à la connaissance des effets, des attributs de cette substance (1). L'action religieuse de Dieu sur nous est donc indirecte et ne s'exerce sur l'individu que par le moyen de l'Église sous l'influence de laquelle il se trouve placé. Aussi est-il faux de parler, comme le font les mystiques, d'une contemplation immédiate *(unmittelbare Contemplation)* du Sauveur. Ceux-là seuls peuvent contempler Christ « qui ont été élevés dans l'Église, qui sont devenus croyants par elle et qui ont été munis par elle aussi de l'exacte connaissance de Christ (2). » C'est l'idée que voulait exprimer Calvin quand il disait que, pour connaître Christ tel qu'il est, nous devons nous le représenter comme « revêtu de son Évangile » *(Hæc vera est Christi cognitio, si eum qualis offertur a patre, suscipimus, nempe evangelio suo vestitum)* (3). « Il n'y a rien de réel sans médiation, écrit le professeur de Gœttingue.

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 20-23.
(2) *Id.*, III, 562-563.
(3) *Id.*, III, 109.

Digitized by Google

Les rapports personnels de Dieu ou de Christ avec nous ont toujours lieu par l'intermédiaire du souvenir exact que nous avons *(vermittelt durch unsere genaue Erinnerung)* de la révélation divine. Soutenir en principe qu'il y a des aperceptions, des relations immédiates, c'est s'exposer à ne pouvoir distinguer la réalité de l'hallucination (1). » C'est ainsi que les mystiques du moyen-âge, prétendant avoir des relations personnelles avec le Seigneur, délaissaient la Parole écrite sous prétexte qu'ils pouvaient communiquer directement avec la Parole vivante et croyaient être l'objet de révélations spéciales de la part de Dieu Lui-même.

Si c'est à l'Église chrétienne qu'est adressée la divine promesse du pardon des péchés, l'assurance du salut doit cependant devenir en chaque croyant une conviction personnelle (2). Certains piétistes ont prétendu qu'on acquiert une telle certitude dans la contemplation mystique et dans les combats douloureux de la pénitence *(Busskampf)* (3). Mais plusieurs d'entre eux ont reconnu indirectement la fausseté de leur méthode quand ils ont déclaré qu'ils n'ont goûté eux-mêmes la paix de l'âme qu'à partir du moment où ils se sont appliqués à remplir sérieusement les devoirs de leur vocation morale ici-bas (4). D'autres, Francke par exemple, ont affirmé que, pour être assuré du pardon de ses péchés, l'homme doit passer

(1) *Theol. und Met.*, 47-48.
(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 160.
(3) *Id.*, III, 154-155.
(4) *Id.*, III, 155.

Digitized by Google

par d'amères angoisses spirituelles et par une crise violente à laquelle ils ont donné le nom de conversion (1). Enfin, quelques réformateurs, Calvin entre autres, ont soutenu que les bonnes œuvres, sans être la cause de notre justification devant Dieu, contribuent à confirmer le chrétien dans sa foi au Christ Sauveur (2); mais le croyant ne pourrait jouir sur la terre d'aucune félicité morale, si la certitude de son salut dépendait de « l'expérience aiguë de la conversion » *(acute Erfahrung der Bekehrung)* (3) ou du nombre et de la qualité des bonnes œuvres accomplies par lui.

Si l'on tient compte du fait que la doctrine évangélique de la justification n'implique pas seulement un rapport de l'homme avec Dieu ou Jésus-Christ, mais qu'elle suppose une attitude spéciale du croyant par rapport au monde (4), on comprendra aisément que le chrétien ne peut acquérir d'une façon toute passive l'assurance de sa réconciliation avec Dieu (5). D'après Ritschl, en effet, c'est dans la patience avec laquelle le disciple de Jésus supporte les afflictions terrestres, c'est dans la fidélité scrupuleuse avec laquelle il s'acquitte de sa mission ici-bas, qu'il se convainc de plus en plus de la joyeuse réalité de son adoption (6). La confiance inébranlable en cette Providence divine qui fait tout concourir au bien de ceux

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 148-149. — Cf. III, 160.
(2) *Id.*, III, 138 sq.
(3) *Id.*, III, 148.
(4) *Id.*, III, 29 — Cf. III, 161.
(5) *Id.*, III, 160.
(6) *Id.*, III, 161, 166 sq.

Digitized by Google

qui l'aiment, la constance dans l'épreuve et dans la souffrance, voilà les vertus chrétiennes dont l'exercice développe et accroît en nous le sentiment que nous sommes véritablement enfants de Dieu (1). Dans ce sens, il est permis d'affirmer, sans encourir le reproche de catholicisme, que les expressions *justificare* (déclarer juste), *justum efficere* (rendre juste), *regenerare* sont synonymes *(gleichbedeutend)* et qu'elles peuvent s'appliquer au même ordre d'idées et de faits (2). C'est en agissant, c'est en travaillant, avec le secours de Dieu, à sa régénération spirituelle et morale que le croyant acquiert toujours davantage la conviction que ses péchés lui sont pardonnés par Jésus-Christ. Par quel moyen la grâce divine parvient-elle à exercer sur le cœur de l'homme cette influence sanctifiante? Comment s'opère dans les pécheurs repentants cette transformation religieuse, cette régénération *(Neuzeugung)* ou, comme on dit inexactement, cette nouvelle naissance *(Wiedergeburt)* à la suite de laquelle l'homme naturel renonce à sa vie de péché et s'approprie le but même de Dieu? C'est un mystère qui, « comme le développement de la vie spirituelle en général, échappe à l'observation empirique (3). » « Mais, ajoute Ritschl dans une note, j'observe le silence sur ce point, précisément parce que c'est un mystère (4). »

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 167.

(2) *Id.*, III, 168 — Cf. III, 567.

(3) « *Wie dieser Zustand bewirkt wird, entzieht sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwickelung des individuellen Geisteslebens überhaupt* » *(Rechtf. und Vers.*, III, 573).

(4) *Rechtf. und Vers.*, III, 573, note 1.

Digitized by Google

CHAPITRE X

LES CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA JUSTIFICATION

La foi du croyant vraiment réconcilié avec Dieu s'exerce d'une manière effective dans les *fonctions religieuses* et les *fonctions morales* de la vie chrétienne (1). C'est dans les fonctions religieuses, c'est-à-dire dans l'humilité, la patience, la confiance en Dieu, la prière d'intercession ou d'actions de grâce, que le croyant affirme sa liberté vis-à-vis du monde et sa dépendance vis-à-vis de Dieu (2). Les fonctions morales sont celles dans lesquelles le pécheur justifié consacre directement son activité chrétienne au service de ses semblables. Les fonctions religieuses ont le pas *(den Vortritt)* sur les fonctions morales, parce qu'elles inspirent et dirigent celles-ci. On est incapable, par exemple, d'user de support et de longanimité à l'égard des hommes, si l'on ne puise dans une confiance absolue en la Providence divine la force

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 196.
(2) *Id.*, III, 496.

Digitized by Google

de triompher des contrariétés ou des obstacles que nous rencontrons dans la nature et dans la société humaine (1). Par l'importance qu'il attribue aux fonctions religieuses dans la vie chrétienne, Ritschl montre combien la « haute sagesse » de ses adversaires *(die hochweisen Männer)* est en défaut quand ils lui reprochent de faire de la religion un simple « appendice » de la morale (2).

La foi en la paternelle providence de Dieu est la fonction religieuse par excellence. Elle renferme, d'après Ritschl, « la conception chrétienne du monde en raccourci (3). » Notre théologien reproche très vivement aux dogmaticiens du XVII[e] et du XVIII[e] siècle d'avoir présenté la croyance en la providence divine comme un élément intégrant de la religion naturelle *(Stück natürlicher Religion)* (4). Il n'est pas de doctrine, au contraire, qui soit plus spécifiquement chrétienne, attendu que pour croire en la sollicitude miséricordieuse de Dieu, il faut connaître celui qui nous a seul révélé l'amour divin. Les païens, les Grecs surtout, avaient si peu l'idée de la providence qu'ils s'imaginaient que les dieux étaient jaloux ou indifférents à l'égard des hommes (5). Les rationalistes et les orthodoxes de l'ancienne école étaient donc parfaitement dans l'erreur quand ils rangeaient la foi

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 496.

(2) *Id.*, III, 215, note 1.

(3) « *Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt* » *(Unterricht in der christl. Religion*, § 51).

(4) *Rechtf. und Vers.*, III, 172-182, 590.

(5) *Id.*, III, 584.

Digitized by Google

en l'amour paternel de Dieu au nombre des vérités soi-disant « naturelles » (1). Le Dieu que nous a révélé Jésus-Christ peut seul nous garantir avec certitude que tout concourt à notre plus grand bien (2).

En outre, le chrétien ne doit pas chercher la confirmation de sa confiance en la Providence dans tels ou tels faits particuliers, dans tels ou tels événements déterminés dont le monde est le théâtre. La destinée heureuse ou malheureuse de nos semblables est souvent de nature à ébranler notre foi en la justice divine, plutôt qu'à la fortifier, car ce qui arrive à notre prochain nous paraît souvent contraire au but que poursuit l'amour de Dieu ici-bas (3). Nous devons croire à la Providence divine comme à une vérité démontrée non par les expériences d'autrui, mais par les « expériences personnelles » *(nach eigenen Erfahrungen)* que nous avons faites nous-mêmes. Les hommes de parti *(Parteimänner)* s'inspirent trop peu de ces principes si conformes à l'esprit de l'Évangile et se laissent facilement entraîner à se prononcer, au nom même de Dieu, sur la signification, sur le but de tous les accidents qui surviennent ici-bas, « comme s'ils connaissaient exactement la pensée du Seigneur et s'étaient assis dans son conseil! (4) » Gardons-nous de cet égoïste esprit de chicane *(egoistische Rechthaberei)*. Rappelons-nous que nous ne discernons pas assez clairement l'ensemble complexe

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 179.
(2) *Id.*, III, 590.
(3) *Id.*, III, 583-584.
(4) « *... als ob gerade sie des Herrn Sinn erkannt oder in seinem Rathe gesessen hätten!* » *(Rechtf. und Vers.*, III, 591).

Digitized by Google

des causes et des effets, que nous ne sommes pas assez impartiaux nous-mêmes pour pouvoir décider quelles sont, au jugement de Dieu, les actions humaines qui sont justes et celles qui ne le sont point. Toute appréciation, tout jugement logique d'ailleurs a quelque chose de tranchant *(schneidend)*. Les jugements religieux que nous dictent nos propres expériences se distinguent, au contraire, par leur réserve délicate, par leur souplesse pleine de tact et de douceur (1). N'imitons pas ces « dames » *(Damen)* qui prononcent les verdicts les plus indiscrets sur l'orthodoxie plus ou moins correcte de la foi d'autrui. « Elles ne sont guère plus agréables à Dieu qu'aux hommes ! (2) »

La foi du chrétien en la Providence, sa confiance inaltérable en la sagesse des voies de Dieu (Rom. XI, 33) se manifestent dans la patience, l'humilité, la prière. La patience *(die Geduld)*, au sens évangélique du mot, ne consiste pas à nier la réalité de la douleur, comme le voulaient les Stoïciens, mais à considérer les maux et les épreuves de cette vie comme des moyens dont Dieu se sert pour faire notre éducation spirituelle ici-bas (3). Le disciple de Jésus-Christ ne cherche pas à se raidir contre la souffrance (Héb. XII, 11), mais celle-ci est compensée pour lui par la joie qu'il éprouve à supporter les outrages et

(1) « ... *das religiöse Urtheil über unsere Lebenserfahrungen ist leise tastend, zart fühlend, schmiegsam* » *(Rechtf. und Vers.*, III, 592).

(2) « ... *sind dadurch für Gott schwerlich angenehmer als für die Menschen* » *(Rechtf. und Vers.*, III, 624).

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 593-595.

Digitized by Google

les persécutions du monde au service de Christ (Rom. v, 3) (1). L'humilité *(Die Demuth)* est cette disposition religieuse qui incline le cœur du croyant à accepter comme des dispensations voulues de Dieu les épreuves et les bénédictions qu'Il nous envoie. Le chrétien vraiment humble ne se laisse pas plus abattre par les revers qu'enorgueillir par les succès. La modestie *(Bescheidenheit)* est une forme particulière de l'humilité et consiste à traiter nos semblables comme des personnalités morales auxquelles nous devons le respect (2). Enfin la prière *(das Gebet)* est une manifestation spéciale de notre foi en la Providence de Dieu, une affirmation positive de la patience et de l'humilité avec lesquelles nous nous soumettons à la volonté du Père céleste (3). Ritschl reproche à l'enseignement ecclésiastique d'avoir prescrit avant tout aux fidèles la prière d'intercession *(Bittgebet)* et d'avoir rejeté au second rang la prière d'actions de grâce *(Dankgebet)*, « comme si nous n'avions à remercier Dieu qu'après avoir bien et dûment constaté l'exaucement de nos requêtes! (4) » Or, les apôtres (Philipp. IV, 6; I Thess. v, 18) et Jésus lui-même nous recommandent, en première ligne, d'exprimer à Dieu dans nos prières notre reconnaissance *(das Danken)* pour les biens qu'Il nous accorde (5). En résumé, la prière est, d'une part, l'expression de notre gratitude et de notre obéissance envers Dieu;

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 594.
(2) *Id.*, III, 602 sq. — Cf. *Unterricht*, etc., § 52.
(3) *Id.*, III, 606.
(4) *Id.*, III, 608.
(5) *Id.*, III, 608-609.

Digitized by Google

d'autre part, elle est un moyen de développer en nous les vertus chrétiennes de la patience et de l'humilité (1).

A côté des fonctions religieuses dans lesquelles s'affirme et se fortifie la foi du chrétien, celui-ci doit aussi exercer son activité morale en vue du Royaume de Dieu, but final du monde et de l'humanité. La loi suprême à laquelle le croyant doit conformer son existence tout entière est la loi de l'amour. Cette loi souveraine proclamée par l'Évangile ne vise pas à réglementer tous les actes de la vie chrétienne jusque dans leurs moindres détails, mais elle doit être le mobile qui inspire toute notre conduite morale dans son ensemble. Dans toutes les positions qu'il occupe ici-bas, l'homme peut concourir, pour sa part, à l'avancement du règne de Dieu. Le devoir du chrétien, c'est de remplir fidèlement les obligations que lui impose sa vocation terrestre. Ritschl condamne vivement les principes monastiques de ces catholiques et de ces piétistes qui enseignent qu'on peut mieux servir Dieu en ne remplissant aucune charge séculière et en se tenant à l'écart des autres hommes. Christ, observe-t-il, est venu fonder son Royaume « dans le monde ». Nous devons donc y demeurer, y servir Dieu sans crainte, dans la joyeuse assurance que Dieu veille sur nous et dirige tout ici-bas pour notre bien (2).

(1) « ... *ist das Gebet die Erscheinung der Demuth und der Geduld, und das Mittel dazu, dass man sich in diesen Tugenden befestige* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 610 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, §§§ 54, 55, 79).

(2) *Unterricht in der christl. Religion*, § 56 — Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 169-172, 624 sq.

Digitized by Google

Tel est, dans ses points principaux, dans ses traits caractéristiques, le système théologique d'Albert Ritschl. Nous nous sommes efforcé, dans les lignes qui précèdent, d'exposer avec une loyauté scrupuleuse l'enseignement de notre auteur sur les grandes vérités chrétiennes et, en particulier, sur la doctrine évangélique de la Rédemption. Nous nous sommes appliqué surtout, dans notre étude, à mettre en lumière l'enchaînement logique autant qu'harmonieux des conceptions dogmatiques de Ritschl. Bien qu'un travail de ce genre soit toujours un peu aride et ingrat par lui-même, nous nous croirions largement récompensé de notre peine si le lecteur estimait que notre compte-rendu, malgré ses lacunes, suffit à faire tout au moins entrevoir la merveilleuse richesse d'idées, l'étonnante fécondité d'applications, la magistrale ampleur de pensée qui distinguent à un si haut degré la théologie de l'illustre et regretté docteur de Gœttingue.

Digitized by Google

Digitized by Google

LIVRE DEUXIÈME

CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE DE RITSCHL

Digitized by Google

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

DOCTRINES CHRÉTIENNES QUI SE RATTACHENT AU DOGME DE LA RÉDEMPTION, DANS LE SYSTÈME DE RITSCHL

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTHODE DE RITSCHL

Bien que notre étude ait pour but principal la critique de la notion de la Rédemption dans le système de Ritschl, comme la théorie de la connaissance de ce théologien est la clef de sa sotériologie, nous ne pouvons nous dispenser de soumettre sa méthode à un examen rapide. L'un des mérites de ce savant docteur est précisément d'avoir fort bien compris que le théologien, tout comme le philosophe, doit nécessairement suivre une méthode déterminée quand il veut systématiser ses conceptions dogmatiques. « Il n'y a ni dogmes ni dogmatique possibles, a-t-on dit avec raison, sans une logique, sans une psychologie, sans une science de la morale, en un mot, sans une philosophie (1). »

(1) *Criticisme et Christianisme*, par L. Trial (*La Vie chrétienne, Mars* 1890, p. 121).

Digitized by Google

Un mérite plus grand encore d'Albert Ritschl, c'est d'avoir su formuler une théorie de la connaissance qui nous paraît juste et légitime dans son point de départ, dans ses prémisses, sinon dans toutes les conséquences que Ritschl prétend en tirer. En indiquant ci-après les réserves dont nous croyons devoir accompagner l'approbation que nous accordons, d'une manière générale, à la méthode de notre théologien, nous aurons l'occasion de signaler du même coup les nombreux éléments de vérité que renferme, à notre avis, la théorie néokantienne de la connaissance.

D'une manière générale, nous sommes d'accord avec Ritschl pour affirmer que nous n'avons des choses qu'une connaissance relative, c'est-à-dire que nous ne les connaissons que par l'influence qu'elles exercent sur nous. Nous ne pouvons, comme on dit communément, « sauter hors de notre ombre », et il est évident que nous ignorons absolument ce que sont les choses en elles-mêmes, indépendamment des relations qu'elles entretiennent avec nous. Nous croyons, avec M. le doyen Bois, qu'il faut faire à l'agnosticisme sa part et avouer que, lorsqu'il s'agit de Dieu, par exemple, « nous ne pouvons avoir la prétention de tout comprendre et de tout expliquer (1). » Mais de ce que nous n'arrivons à la connaissance du « noumène » que par l'examen préalable de ses « phénomènes », il n'en résulte pas que le noumène, « la chose en soi » n'existe point. Or, on croirait parfois que Ritschl nie positivement la réalité objective de la substance. Sans doute, en

(1) *Revue théologique*, Octobre-Décembre 1888, p. 358.

Digitized by Google

théorie, il soutient contre Kant que le noumène n'est point inconnaissable. « On ne peut proposer, écrit-il, le monde des phénomènes comme l'objet de notre connaissance qu'à la condition d'admettre que, dans ces phénomènes, se révèle à nous quelque chose de réel *(etwas wirkliches)*, c'est-à-dire la chose, cause de notre sensation et de notre aperception (1). » Dire que les objets extérieurs à nous sont la cause *(die Ursache)* de nos sensations, c'est professer, semble-t-il, un réalisme des plus authentiques. Mais, dans d'autre cas, Ritschl semble vouloir se débarrasser de la notion de substance ou paraît s'inquiéter fort peu de savoir si la chose existe ou n'existe pas réellement. L'impression que nous avons de l'unité de l'objet perçu par nos sens, assure-t-il, provient de ce que nous attribuons à cet objet l'unité dont notre *moi* a conscience. La chose nous paraît être une, dans la diversité même de ses manifestations, par analogie *(nach der Analogie)* avec notre âme qui garde le sentiment de son unité au sein des sensations multiples que la chose excite en elle (2). Ainsi, après avoir affirmé que la chose est *cause* de nos perceptions, Ritschl insinue qu'elle est le *résultat* d'une opération intellectuelle en vertu de laquelle notre esprit ramène à l'unité les impressions diverses qu'un objet exerce sur notre *moi*. Or, demande finement Pfleiderer, « comment un seul et même objet peut-il être à la fois *effet* et *cause* de nos sensations? (3) »

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 20.
(2) *Theol. und Met.*, p. 17, 36 (1re éd.).
(3) *Die Ritschl'sche Theologie nach ihrer Erkenntnisstheoretischen*

Digitized by Google

De plus, si l'unité de la chose n'a rien d'objectif, rien de réel, « comment se fait-il que nous reconnaissions le même objet lorsqu'il se présente à nous sous une forme différente, ayant perdu certaines qualités qu'il possédait, ou en ayant acquis de nouvelles? (1) » L'idée de l'unité de la chose n'est point une fiction subjective de notre entendement ou le produit d'une abstraction faite par notre esprit; elle est, au contraire, une donnée immédiate de l'expérience.

Nous regrettons donc que Ritschl accuse trop souvent ses préférences pour un phénoménisme positiviste qui ne tend à rien moins qu'à nier toute réalité objective. Au fond, il paraît croire, comme Kant, que, « en dehors du sujet, l'objet est un je ne sais quoi dont on ne peut rien affirmer, sinon qu'il existe et qu'il est nécessaire pour mettre en branle la réceptivité... (2). » Il semble que pour lui comme pour l'illustre philosophe de Königsberg, le sujet impose à l'objet ses formes, ses catégories et « le recrée, pour ainsi dire, à son image (3). » Dès lors, on tombe dans l'idéalisme subjectiviste le plus complet. Les effets, les forces que nous percevons peuvent être des illusions de notre *moi*. Nous ne savons si la chose, c'est-à-dire la substance, existe en réalité. Dans ces conditions, on se demande si l'âme, le Saint-Esprit,

Grundlage, Jahrbücher für protestantische Theologie 2ter Heft, april 1889, s. 165.

(1) *La théologie naturelle et le Néokantisme théologique*, par Henry Appia, p. 96-97.

(2) *La critique philosophique* (juillet 1889). La chose en soi dans la philosophie allemande, par Pillon, p. 57.

(3) *Id.*, p. 57.

Digitized by Google

Dieu Lui-même ne sont pas de simples fictions de notre esprit ou de notre imagination surexcitée (1).

Ritschl a écrit, par exemple, quelque part au sujet de l'âme humaine : « Nous ne savons rien d'une âme en soi *(von einem Ansich der Seele)*, d'une vie spirituelle existant au-dessus ou au-delà des fonctions dans lesquelles l'esprit se réalise et s'affirme comme une quantité spéciale... (2). » Il est vrai, en effet, que nous ne pouvons connaître l'âme en dehors de ses manifestations actives ; mais résulte-t-il de là qu'elle n'existe point « en soi », comme base constante, fondamentale, de ses fonctions diverses? Ritschl a tout l'air de le croire, et cependant, comme on l'a remarqué, une telle assertion, dans ses conséquences logiques, conduirait implicitement à la négation de l'immortalité de l'âme, car la mort marquant la cessation des fonctions spirituelles qui ne peuvent s'exercer que par notre organisme physique, comment l'âme pourrait-elle subsister après la mort, s'il n'est pas admis que l'esprit est une substance, un sujet qui se distingue de ses effets actifs? (3)

De même, Ritschl soutient ailleurs que ce n'est point nier la réalité du Saint-Esprit que de le saisir, pour ainsi parler, dans ses actes et dans les dons qu'il accorde aux croyants (4). Fort bien! Mais Ritschl admet-il pour cela la personnalité du Saint-Esprit? Non certes, puisqu'il entend par πνεῦμα ἅγιον la con-

(1) Cf. *Quid de peccato Albertus Ritschelius senserit*, p. 27-28.
(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 21.
(3) Pfleiderer, *Jahrbücher für prot. Theologie*, 1889, p. 172.
(4) *Rechtf. und Vers.*, III, 22-23.

Digitized by Google

science chrétienne de l'Église, « le motif et l'agent divin de la vie religieuse et morale au sein de la communauté (1). » Aussi M. Aguiléra se plaint-il, non sans raison, du « peu d'attention que Ritschl accorde à la doctrine du *Saint-Esprit* (2). » Si l'on appliquait ce que notre auteur dit du Saint-Esprit à toutes les doctrines chrétiennes en général, on aurait le droit de conclure que, pour lui, Dieu, par exemple, n'est point une personnalité distincte, mais un ensemble d'influences religieuses, de forces spirituelles auxquelles nous décernons l'attribut commun et unique de la divinité, sans que rien nous garantisse qu'un être réel appelé Dieu existe objectivement dans le monde suprasensible.

En résumé, nous reprochons à Ritschl de trop hésiter entre un phénoménisme réaliste qui aurait nos préférences et un subjectivisme idéaliste des plus dangereux. Notre auteur devrait affirmer plus catégoriquement que la substance, autrement dit la chose en soi, existe réellement, bien qu'il nous soit impossible, il est vrai, de la connaître indépendamment des effets qui nous la révèlent (3). Il est facile, sans doute, de lancer quelques railleries plus ou moins

(1) « ... *das Motiv und die göttliche Kraft des überweltlichen religiösen und sittlichen Lebens in der Gemeinde* » (*Theologie und Metaphysik*, p. 42 — Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 23, 168-169).

(2) *La théologie de l'avenir*, etc., p. 123.

(3) Comme le dit très judicieusement M. Doumergue : « Ou bien il nous faut croire que la vérité est réellement ce qu'elle est subjectivement et relativement à nous, ou bien comme tout est subjectif et relatif, nous ne pouvons rien connaître » (*Rapport de M. le professeur Doumergue. Séance publique de rentrée de la Faculté de Montauban, le 10 novembre 1887*, p. 66).

Digitized by Google

spirituelles à l'adresse de ce que les Allemands ont, très lourdement d'ailleurs, appelé la « chose en soi ». Chacun sait cependant que ce terme philosophique, peut-être mal choisi, exprime, en tout cas, une idée fort compréhensible. Quand nous déclarons que nous croyons à la réalité objective de la chose, nous voulons dire par là que les qualités d'un objet perçu par nos sens sont, à notre avis, les prédicats d'une substance qui, sans se distinguer pour nous de ses effets sensibles, n'en est pas moins réelle et constitue l'unité fixe de ses nombreux attributs. S'il en était autrement, on ne s'expliquerait pas pourquoi, dans les conditions ou les circonstances les plus différentes, malgré la diversité de nos goûts et de notre complexion physique, nous savons tous reconnaître le même objet en dépit de la multiplicité de ses manifestations sensibles. D'ailleurs, suivant une judicieuse remarque de Wegener, Ritschl lui-même ne réussit point à se passer de la notion de substance, puisqu'il admet l'existence de personnalités morales dont l'association forme le Royaume de Dieu (1). Or, de quel droit notre théologien prétend-il que nous devons considérer nos semblables comme des êtres spirituels qui existent réellement en dehors de nous, si ce jugement que nous portons sur eux repose sur des impressions purement subjectives (2)?

Au surplus, non seulement nous pensons que le

(1) *Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grundlage der Ritschl'-Herrmannschen Theologie (Jahrbücher für prot. Theologie*, 1884, Heft II).

(2) Cf. Pfleiderer, *art. cit.*, p. 165 sq.

Digitized by Google

« noumène » est une indéniable réalité, mais nous estimons que la connaissance des divers prédicats d'un objet ne saurait épuiser la connaissance entière de cet objet lui-même. En d'autres termes, nous soutenons que la substance ne se réalise jamais pleinement dans ses attributs. Ritschl n'admet comme réels que les effets et les phénomènes dont nous pouvons constater l'existence par voie expérimentale. « Ce qui, dit-il, constitue la réalité d'un être moral, c'est uniquement son œuvre spirituelle (1). » C'est ainsi qu'il combat le dogme de la préexistence sous prétexte que nous ne pouvons démontrer empiriquement la réalité d'une existence supraterrestre du Christ. Mais quoi! une personnalité morale s'*évide*-t-elle tout entière dans les fonctions de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté? Les paroles et mêmes les actions les plus sublimes de la vie du Sauveur nous font-elles connaître absolument tout ce que Jésus a été ou tout ce qu'il a pu être? N'est-il pas évident, au contraire, que tout être moral ne manifeste dans des effets tangibles qu'une petite partie de ce qui constitue la vie intime de son âme (2)? Et, en ce qui concerne Jésus-Christ surtout, comment oserait-on prétendre que son œuvre extérieure, si magnifique qu'elle soit, le révèle tout entier? Non, une personnalité aussi riche ne saurait se réaliser, s'épuiser, pour ainsi dire, dans les fonctions actives du corps ou de l'esprit.

(1) « *In einem Personleben aber haftet die Wirklichkeit an dem geistigen Wirken und an nichts Anderem* » (*Theol. und Met.*, p. 28).

(2) Cf. Pfleiderer, *art. cit.*, p. 169-170.

Digitized by Google

Aussi le théologien consciencieux sera-t-il toujours obligé de reconnaître qu'il y a eu dans la personne du Christ des réalités spirituelles et morales qui dépassent les pures données de l'expérience et qui n'ont jamais pu être directement l'objet de la constatation empirique.

D'ailleurs, la méthode expérimentale ne saurait suffire au théologien qui cherche à résoudre le grand problème de la certitude chrétienne. Sans doute, elle est le fondement inexpugnable, le point de départ nécessaire de toute connaissance religieuse, mais elle n'en est pas le terme définitif. Le domaine de la foi est plus vaste, plus étendu, en effet, que celui de l'expérience. S'il fallait n'admettre comme réels que les faits qui peuvent être contrôlés directement par l'expérience individuelle ou collective, nous devrions renoncer à croire à la vie future, puisqu'il nous est impossible d'expérimenter nous-mêmes celle-ci. Nous savons bien que Ritschl essaie de prévenir cette objection, quand il soutient que le croyant fait, dès ici-bas, l'expérience de la vie éternelle. Mais cette assertion ne peut guère se maintenir qu'à la faveur d'une certaine ambiguïté de langage, car la mort physique, en détruisant l'organisme corporel dont nous ne pouvons nous passer dans l'existence actuelle, doit nécessairement être le commencement d'une transformation essentielle dans les conditions mêmes de l'existence au delà de la tombe. Il est donc certain qu'il nous est impossible de soumettre toutes les vérités proclamées par l'Évangile à un examen exclusivement empirique, et nous sommes tout à fait de l'avis d'un penseur chrétien de notre temps quand il

Digitized by Google

s'écrie : « Réduire la doctrine chrétienne à n'être que l'expérience traduite en notions et systématiquement formulée, c'est se condamner à diminuer et à appauvrir la doctrine évangélique (1). »

Toutefois, bien que nous reconnaissions qu'on ne peut faire de l'expérience subjective la mesure de la connaissance utile et nécessaire de l'objet, nous savons gré à Ritschl d'avoir proscrit du champ de la dogmatique chrétienne une métaphysique aussi obscure que pédante et fastidieuse. Nous applaudissons de tout cœur aux efforts qu'il a faits pour discréditer « ces constructions dialectiques, ces Babels de la pensée, où l'on suit une idée s'élevant en spirale d'une base hypothétique vers un faîte transcendental (2). » Que de théologiens qui parlent sans cesse de l'Infini, de l'Absolu et qui n'ont jamais réussi à définir clairement ces termes barbares de la langue scolastique! Pour notre part, nous ne comprenons un peu ce que Dieu est pour nous que si l'on nous dit, comme Jésus, qu'Il est notre Père; par contre, nous l'avouons humblement, nous sommes incapable de saisir exactement la pensée de Frank quand il définit Dieu « l'Absolu », c'est-à-dire l'être tiré de soi-même *(Aussichselbstsein)*, l'être par soi-même *(Durchsichselbstsein)* et l'être pour soi-même *(Fürsichselbstsein)* (3)! M. Gretillat ne donne pas non plus, semble-t-il, « la définition la plus élémentaire du vrai

(1) Babut, *Le Christianisme au XIX^e siècle*, n° du 28 août 1890.

(2) Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, tome III, p. 139.

(3) V. *De la certitude chrétienne*, Essai sur la théologie de Frank, par Henri Bois, p. 88.

Digitized by Google

Dieu » quand il assure que « l'Être parfait » est « la Personnalité absolue, douée tout à la fois du pouvoir de se déterminer absolument soi-même et de la conscience absolue de soi-même (1) »! Ce n'est donc pas nous qui reprocherons à Ritschl d'avoir évité l'emploi d'expressions qui n'ont rien de biblique et de spécifiquement chrétien. Nous estimons bien plutôt qu'en dépit des railleries qu'il décoche à l'adresse de ses adversaires, notre théologien se laisse encore trop souvent entraîner à des spéculations métaphysiques qui ne reposent ni sur le témoignage de l'Écriture Sainte, ni sur les expériences religieuses des croyants.

On a exagéré quelque peu la vérité, quand on a dit de Ritschl que la notion de l'absolu était « au fond de sa doctrine de Dieu (2). » Il est certain, en tous cas, que les théories de notre auteur sur la justification et la réconciliation sont directement inspirées par une fausse notion métaphysique de la personnalité de Dieu. D'après Ritschl, en effet, la volonté divine est immuable, et il n'y a aucune solution de continuité entre les desseins de Dieu et leur suprême exécution (3). Le Père céleste ne cesse de vouloir notre salut dont Il voit par avance la réalisation *sub specie æternitatis*. C'est donc à tort que l'homme se croit l'objet de la colère divine, puisque le Créateur est essentiellement l'amour éternel (4). Eh bien! nous le demandons, quand Ritschl se refuse à statuer au-

(1) Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, t. III, p. 140-141.

(2) *La théologie naturelle*, etc., par H. Appia, p. 114.

(3) « *... für ihn ein Abstand zwischen seiner Absicht und deren Ausführung... nicht denkbar ist* » *(Rechtf. und Vers.*, III, 307).

(4) *Rechtf. und Vers.*, III, 307.

Digitized by Google

cun « changement dans les jugements et dans la conduite » du Tout-Puissant *(Wechsel in seinem Urtheil und Verhalten),* quand il traite d'« illusion » *(Täuschung)* (1) la conscience que nous avons d'avoir irrité Dieu, ne se fait-il pas de la divinité une conception toute métaphysique? Pour un théologien qui parle tant d'expérience, Ritschl oublie trop volontiers que l'homme a souvent le sentiment très distinct d'avoir provoqué la colère divine et que celle-ci est certes bien des fois pour les consciences délicates une douloureuse réalité. Un disciple de Ritschl, Häring lui-même, avoue que dans sa théodicée, le maître semble admettre « la notion semi-philosophique de l'éternité de Dieu (2). » Aussi a-t-on pu dire, à juste titre, que Ritschl s'efforce de modifier ou d'interpréter, suivant la norme de sa métaphysique néokantienne, les déclarations les plus formelles de l'Écriture et celles, en particulier, dans lesquelles s'affiche une conception anthropomorphique de la divinité (3). Il faut donc le reconnaître, l'antipathie professée par Ritschl à l'endroit de la métaphysique est fort « intermittente » (4). Notre théologien ressemble à cet homme d'État qui racontait, un jour, qu'il avait autrefois résolu de ne plus prononcer à l'avenir le nom de Dieu : « *Dieu merci*, ajoutait-il, j'ai depuis lors

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 307.

(2) *Zu Ritschl's Versöhnungslehre*, von Häring. Zürich, Höhr, 1888, p. 36.

(3) *Versöhnung und Rechtfertigung,* Zwei Worträge von Kreibig und Schmidt, p. 48-49.

(4) Cf. Gretillat, *Revue de théologie et de philosophie,* Janvier 1889, p. 87.

Digitized by Google

tenu parole! » Comme le fils de la parabole, observe spirituellement M. Frank, Ritschl dit « oui », mais agit ensuite dans un sens tout contraire à ses promesses (1).

Mais quoi! nous dira-t-on, voulez-vous interdire au théologien toute spéculation métaphysique? Nous ne saurions nous prononcer sur cette question d'une manière aussi absolue. Nous n'ignorons pas, tout d'abord, que le mot métaphysique est « pris dans presque autant d'acceptions différentes qu'il y a d'auteurs qui l'emploient » et que, « pour le positivisme, par exemple..., la foi en un Dieu personnel et en une immortalité » sont du domaine de la « métaphysique » (2). Nous avons remarqué, d'ailleurs, que Ritschl, semblable à Procuste « qui était assurément spirituel, mais aussi fort violent dans ses procédés (3), » écarte facilement comme « métaphysique » toute opinion qui lui paraît suspecte, toute théorie qui ne cadre pas avec ses conceptions personnelles.

Enfin, à notre avis, il est impossible d'exposer certaines doctrines chrétiennes sans faire plus ou moins de la métaphysique, si l'on appelle de ce nom toute recherche portant au delà de la connaissance empirique. Seulement, le théologien doit se garder soigneusement de se perdre dans des spéculations aven-

(1) *Ueber die kirchl. Bedeutung der Theol. Ritschl's.* Erlangen, A. Deichert, 1888, p. 27.

(2) *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la Kénose*, etc., par Wennagel, Strasbourg, Freiesleben, p. 21-22, en note.

(3) Le mot est de Ritschl lui-même qui, dans *Theologie und Metaphysik*, p. 44, compare malicieusement à Procuste l'un de ses adversaires, le professeur Weiss de Tübingue.

Digitized by Google

tureuses qui ne contribuent en rien à l'édification et au bien des âmes. Bref, le penseur chrétien ne doit avoir d'autre métaphysique qne celle de l'Évangile lui-même. Discuter, par exemple, à perte de vue, comme les anciens conciles, sur l'essence du Père, du Fils et du Saint-Esprit, disserter longuement sur les rapports respectifs des trois personnes de la Trinité, tenter d'établir, par voie dialectique, que le Saint-Esprit dérive du Père seul ou du Fils et du Père tout à la fois, n'est-ce point perdre son temps dans des arguties scolastiques? Apprenons à être aussi réservés en ces matières que les Écritures Saintes et n'essayons pas d'aborder indiscrètement des sujets mystérieux sur lesquels la Parole de Dieu ne nous fournit aucune lumière et aucune indication positive.

Nous sommes d'accord avec Ritschl quand il soutient qu'il n'y a pas, à proprement parler, une « théologie naturelle », c'est-à-dire un certain *quantum* de connaissances rationnelles que la révélation évangélique n'aurait qu'à enrichir ou à confirmer. Nous sommes profondément convaincu comme lui que beaucoup de spiritualistes de nos jours vivent, sans se l'avouer, sur le fond des idées chrétiennes qui, à la longue, ont reçu droit de cité dans certains systèmes philosophiques modernes. Si, encore aujourd'hui, bien des hommes qui ne font pourtant pas profession de christianisme croient vaguement à la Providence divine, c'est qu'ils ont subi, souvent à leur insu, l'influence de cet Évangile qui nous a révélé l'amour infini de Dieu

Digitized by Google

pour nous (1). Nous n'avons pas été peu surpris de trouver sous la plume si autorisée de M. Matter cette affirmation qui nous paraît excessive : « La religion naturelle, en tant que doctrine, renferme ce qui est le fond de toute religion, le théisme, Dieu, ses perfections, son activité créatrice, sa providence, le jugement, etc. (2). » De son côté, M. Gretillat assure que « la révélation naturelle... suffit à nous donner la connaissance du Dieu personnel et unique, et de ses principaux attributs (3). » Sans doute, le professeur de Neuchâtel reconnaît toutes les limites de « ce moyen primitif et élémentaire de connaissance religieuse (4). » Nous trouvons, néanmoins, qu'il fait encore la part trop belle à la prétendue religion naturelle. En effet, pour avoir, par exemple, une foi ferme et raisonnée à la Providence, il faut connaître plus ou moins le Dieu de la Bible dont la sollicitude paternelle tend sans cesse au salut de ses enfants. Nous estimons donc, quant à nous, que les soi-disant vérités naturelles sont, pour la plupart, empruntées, pour ne pas dire dérobées, à la révélation chrétienne. Le plus souvent, de tels larcins passent inaperçus pour cette bonne raison que, d'ordinaire, les apôtres de la théologie naturelle prennent leur bien où ils le trouvent sans reconnaître ou sans se douter parfois eux-mêmes que c'est tout simplement le vieil Évangile qu'ils ont mis largement à contribution.

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 589-590.
(2) *Trois essais de théologie*, Paris, Grassart, 1888, p. 19.
(3) *Exposé de théologie systématique*, III, p. 128.
(4) *Id.*, III, 129.

Digitized by Google

L'expression « religion naturelle » est, nous semble-t-il, inexacte, car le mot « religion » suppose déjà tout un corps défini de doctrines, tout un capital positif de dogmes plus ou moins systématiquement reliés entre eux. Mais, à notre avis, le théologien peut et doit affirmer que tout homme a une « religion naturelle », si l'on entend par là que notre âme a des exigences morales, des besoins profonds, des aspirations permanentes et universelles que l'Évangile seul parvient à satisfaire. Si les païens du temps de Jésus-Christ saluèrent en celui-ci le Fils de Dieu, c'est qu'ils avaient déjà en eux comme une idée du divin, et ils devinrent des chrétiens fidèles parce qu'ils trouvèrent dans le christianisme une réponse aux postulats et aux intuitions de leur conscience. Si l'homme naissait aussi « table rase » que Ritschl semble le croire, l'Évangile apparaîtrait dans l'histoire « comme un bloc erratique » (1), et la théologie n'aurait aucun « critère naturel... de la révélation particulière et historique de Dieu en Jésus-Christ (2). » Voilà ce que Ritschl ne semble pas avoir compris ou assez nettement affirmé. Il est dans le vrai, quand il soutient que la foi en la Providence, la connaissance d'un Dieu transcendant et personnel doivent être comptées au nombre des vérités que les documents bibliques ont seuls clairement mis en lumière. Mais il aurait dû aussi reconnaître que Dieu se révèle en quelque mesure à la connaissance individuelle dans cet instinct *(der religiöse Trieb)* de liberté mo-

(1) Matter, *Trois essais de théologie*, p. 35.
(2) Gretillat, *Exposé de théol. systém.*, III, 128.

Digitized by Google

rale, par exemple, que Ritschl considère avec raison comme un trait caractéristique de l'esprit humain. C'est pour avoir méconnu ce *testimonium animæ naturaliter christianæ* que notre théologien n'a pas tenu compte, dans sa théorie de la Rédemption, du besoin inextinguible d'expiation qui a, de tout temps, travaillé l'âme humaine et qui a souvent cherché à s'assouvir dans de sanglants sacrifices « dont la forme grossière ne détruit pas le fond moral (1). »

Telle est, suivant la Bible, la révélation vivante que Dieu a donnée de Lui-même dans le monde et dans l'histoire (Ps. XXIX, CIV; Job XXXVIII; Actes XVII, 26-28). Saint Paul, il est vrai, semble être plus explicite à cet égard. Pour lui, l'homme naturel était susceptible, à l'origine, de s'élever à une connaissance au moins relative de ce Dieu « dont les perfections invisibles et la puissance éternelle » se manifestent dans ses œuvres (Rom. I, 20. — Cf. Act. XIV, 17; Ps. XIX, 2) (2). Mais l'apôtre paraît enseigner d'autre part que, par suite de la chute et de ses conséquences tragiques, notre race déchue s'est rendue elle-même incapable de comprendre cette révélation naturelle dont le Créateur avait, de prime abord, honoré sa créature. Ce

(1) Cf. De Pressensé, *Le siècle apostolique*, première période (Fischbacher, Paris, 1888), p. XXXVII.

(2) Bien que M. Godet n'admette pas que l'apôtre ait simplement voulu dire que les païens avaient la « simple possibilité » de connaître Dieu, il commente Romains I, 21 en ces termes : « Au lieu de s'ouvrir lui-même à l'action de la lumière, l'homme y a soustrait son cœur, sa volonté... » (*Commentaire sur l'épître aux Romains* I, p. 219, 1re éd.).

Digitized by Google

point de vue, que nous croyons avoir été celui de Saint Paul, nous semble confirmé par le témoignage même de l'histoire. Nous ne soutenons pas *a priori*, quant à nous, qu'il était impossible à l'homme de découvrir la vérité religieuse en dehors de la Révélation biblique ; mais nous constatons qu'en fait, le christianisme a seul réussi à nous donner de Dieu, de sa Providence, de son amour, une notion claire et positive. Seule aussi la conception chrétienne du monde *(Weltanschauung)* et des destinées morales de l'homme *(Selbstbeurtheilung)* est en mesure de donner une réponse affirmative aux instincts les plus nobles de notre cœur et aux pressentiments les plus sublimes de notre conscience. A la lumière de la Bible, l'homme sait rétrospectivement trouver Dieu dans ces cieux qui « racontent la gloire du Tout-Puissant » (Ps. XIX, 2), dans cette nature qui lui parle de la sagesse et de la sollicitude paternelle du Créateur (Matth. V, 45), dans telles ou telles épreuves et bénédictions où il n'avait pas su découvrir jadis la main du Seigneur. Et c'est alors qu'il peut s'écrier avec le patriarche : « L'Éternel était ici et je n'en savais rien ! » (Genèse XXVIII, 16).

Mais, objectera-t-on, en prétendant que le christianisme est la religion par excellence, sous prétexte qu'il est en harmonie complète avec les besoins religieux de l'humanité, vous faites de l'Évangile je ne sais quel remède empirique dont le succès légitime seul l'emploi. La remarque est juste ; nous répondons toutefois que nous n'avons pas d'autre moyen de démontrer la vérité de la doctrine chrétienne ; et cette démonstration est la seule possible en même temps

Digitized by Google

que la seule efficace. Ritschl l'a fort bien dit, tous les jugements que nous portons sur les choses sont des « jugements qualificatifs », « appréciatifs » *(Werthurtheile)* et non désintéressés, ce qui signifie que nous ne pouvons connaître les objets qu'en raison de la valeur et du prix qu'ils ont pour nous (1). Par conséquent, comme connaître religieusement les choses c'est les apprécier du point de vue de la satisfaction plus ou moins grande qu'elles procurent à nos aspirations morales, il est clair que ce qui doit être pour nous la preuve de la vérité du christianisme, c'est le fait indéniable que, seule, cette religion est à même d'apaiser notre soif de liberté, de justice et de bonheur. Sans doute, si l'on prétend démontrer la vérité intrinsèque de l'Évangile en alléguant qu'il satisfait pleinement les besoins de l'âme humaine, on ne saurait interdire aux sectateurs des autres religions de se servir des mêmes armes et d'établir de la même manière la légitimité du culte auquel ils se rattachent. Le païen, par exemple, qui professe une religion naturaliste et qui pense y trouver une révélation et une communication du bien après lequel il soupire, peut se croire autant dans le vrai que le chrétien lui-même. Ritschl reconnaît que cette observation, cette objection si l'on veut, ne manque pas de justesse. Il accorde qu'il fait une large part à l'élément subjectif dans ce qu'on pourrait appeler la partie apologétique de son système; mais il ajoute avec raison qu'il est impossible de procéder autrement. « Croit-on trouver un moyen, s'écrie-t-il, de convaincre scientifiquement

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 5-7, 195 sq.

Digitized by Google

un mahométan ou un bouddhiste que la religion chrétienne et non la leur doit occuper le premier rang? (1) » Aussi bien, quand on recourt à des autorités objectives, on ne résout pas la difficulté, on ne fait que la reculer. Pourquoi, en effet, le sujet s'incline-t-il devant ces autorités objectives? Pourquoi leur accorde-t-il sa confiance et pourquoi ont-elles du crédit à ses yeux? Il est évident que la réponse à ces questions ne peut être donnée que par le sujet lui-même.

Nous ne saurions trop nous réjouir de l'incomparable valeur religieuse que Ritschl accorde à cette révélation chrétienne qui est pour lui l'authentique révélation de Dieu, parce qu'elle satisfait l'instinct de l'homme à conquérir l'indépendance spirituelle vis-à-vis du monde. A notre sens, le professeur de Gœttingue résout très heureusement le problème si discuté de l'inspiration des Écritures, quand il fait observer que nous devons accepter l'autorité normative du Nouveau Testament, simplement parce que nous trouvons dans ce livre sacré l'écho de l'enseignement oral du Christ et de ses apôtres *(mündliche Ueberlieferung von Christus und seinen Aposteln)* (2), le récit historique des expériences religieuses de la première communauté chrétienne. En voyant dans les Évangiles et les Épitres le témoignage compétent et fidèle que l'Église primitive a rendu à la personne de son fondateur,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 188.
(2) *Id.*, II, 13-14.

Digitized by Google

Ritschl évite à la fois les dangers du dogmatisme scolastique d'autrefois et du subjectivisme mystique d'aujourd'hui. L'ancienne théologie protestante, en effet, était incapable d'expliquer pourquoi les documents de la nouvelle alliance ont, en matière de foi, une importance spéciale qu'on ne saurait attribuer, par exemple, à la littérature chrétienne du second siècle. Au XVII[e] siècle, quand on voulait démontrer la vérité d'une doctrine, on se contentait généralement, d'invoquer tel ou tel passage de l'Ancien ou du Nouveau Testament, mais on n'essayait guère de justifier théologiquement cette préférence pour les écrits canoniques. Ou bien, à l'aide d'arguments empruntés à une théopneustie plus rationaliste que raisonnable, on tentait de prouver l'inspiration littérale, mécanique des livres saints. — De notre temps, on répète volontiers, après Luther, que Jésus-Christ est le « Maître des Écritures » et que l'on doit accepter l'authenticité d'un livre de la Bible toutes les fois que cet écrit est vraiment pénétré de l'esprit divin du Sauveur. Cette théorie renferme des éléments incontestables de vérité; elle est toutefois insuffisante, car elle ne réussit pas à éviter cette objection : « Vous dites que Jésus est le Maître des Écritures, et d'autre part nous ne le connaissons lui-même que grâce aux Écritures. Votre raisonnement implique donc une constante pétition de principe! » Au reste, on se demande en quoi ce que nous savons de Jésus-Christ et de son enseignement peut bien nous aider à démontrer l'historicité du Pentateuque ou à résoudre la question si délicate des Jéhovistes et des Élohistes.

D'une manière générale, nous croyons que Ritschl

Digitized by Google

a indiqué le meilleur des critères pour juger de l'authenticité des écrits du Nouveau Testament. Nous ne devons pas oublier, en effet, que l'Église chrétienne a pris naissance en Judée; les membres de la communauté primitive étaient nourris d'idées juives; il y aurait lieu, par conséquent, au point de vue psychologique, de suspecter l'origine d'un document, même canonique, s'il témoignait d'une ignorance profonde de l'Ancien Testament. Par contre, il est d'autant plus permis d'affirmer l'historicité des livres du Nouveau Testament qui révèlent une connaissance réelle de ceux de l'Ancien que, dans les écrits postérieurs au siècle apostolique, éclate souvent une inintelligence complète des principales conceptions religieuses du peuple d'Israël (1). Il faut donc savoir gré à notre théologien d'avoir mis si fortement en relief la solidarité intime qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il a très bien vu que le Nouveau Testament suppose l'Ancien, qu'une filiation logique les unit ensemble et que le sort de l'un est indissolublement lié à celui de l'autre. Ritschl a su ainsi corriger l'erreur funeste de Schleiermacher qui, sur les traces de Marcion, niait tout rapport organique entre les deux alliances et méconnaissait complètement l'importance historique et religieuse de l'Ancien Testament. A sa manière, le professeur de Gœttingue a su démontrer la vérité du vieil adage : *Vetus Testamentum in Novo patet.*

Au reste, par sa méthode scripturaire, Ritschl n'a

(1) *Die Entstehung der altkatholischen Kirche,* Zweite Ausgabe, 1857, p. 282 sq.

Digitized by Google

pas seulement relevé la valeur théologique des documents de l'ancienne alliance, il a, en même temps, fait ressortir indirectement l'authenticité très discutée de certains livres du Nouveau Testament. C'est ainsi qu'il admet que le quatrième Évangile a bien été composé par Saint Jean comme le veut la tradition, et que les discours de Jésus rapportés par l'apôtre, sont en harmonie vivante avec la pensée religieuse de l'Ancien Testament (1). De même, Ritschl considère Saint Paul comme l'auteur des épîtres aux Thessaloniciens, aux Philippiens, aux Colossiens, aux Éphésiens, etc., que Baur et ses disciples avait rejetées, pour la plupart, comme apocryphes. Bien plus, il soutient que l'Épître aux Hébreux, la Iʳᵉ Épître de Pierre, l'Apocalypse, les Actes des Apôtres, la première épître de Jean, sont des écrits très anciens où s'affirme, mieux encore que dans les lettres de Paul, la foi caractéristique de la communauté apostolique *(Urgemeinde)* (2). A cet égard, l'œuvre classique de Ritschl sur *l'Origine de l'ancienne Église catholique* a porté les coups les plus décisifs à l'École de Tübingue et a rendu à la théologie protestante des services signalés, en réfutant avec succès les affirmations téméraires de « la critique », expression par laquelle notre auteur désigne dédaigneusement la tendance théologique de Baur (3).

(1) « ... *stark übrigens die alttestamentliche Grundlage der Reden Jesu bei Johannes ist* » *(Rechtf. und Vers.*, II, 27-28, note. — M. A.-H. Franke a récemment soutenu la même thèse dans son beau livre intitulé : *Das alte Testament bei Johannes*. Göttingen, 1885.

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 216.

(3) *Id.*, II, 216-217.

Digitized by Google

Toutefois, bien que cette théorie de Ritschl ait nos préférences, nous reconnaissons qu'elle présente, elle aussi, des difficultés. Si l'Ancien Testament est, en un sens, la norme de l'authenticité du Nouveau, à quel critère peut-on reconnaître l'historicité des livres sacrés de l'ancienne alliance? Devrons-nous invoquer, à son tour, le témoignage des documents de la Révélation chrétienne? Nous nous enfermerions alors dans un cercle vicieux! Par le fait, d'ailleurs, le théologien de Gœttingue ne se gêne guère, la plupart du temps, pour écarter ou supprimer les passages de l'Ancien ou du Nouveau Testament qui ne s'accordent pas avec son système dogmatique. Ici, il élimine les paroles du IV[e] Évangile qui l'embarrassent, sous prétexte qu'elles « ne reproduisent plus la pensée de Jésus dans sa projection primitive (1). » Là, il assure que le texte si important du Lévitique (xvi, 10) où il s'agit du bouc Azazel chargé des péchés du peuple « demeure inexpliqué » *(unerklärt bleibt)*, et il ajoute qu'il faut regarder ce verset comme « une interpolation inauthentique » *(unächtes Einschiebsel)* (2). Enfin, bien que la communauté apostolique ait unanimement cru à la préexistence de Jésus-Christ, à sa seconde venue sur la terre, à son œuvre expiatoire, nous aurons l'occasion de constater plus loin que Ritschl ne tient pas compte des déclarations les plus explicites du Nouveau Testament sur ces doctrines si spécifiquement chrétiennes.

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 27-28, note.
(2) *Id.*, II, 206-207, note 1.

Digitized by Google

Néanmoins, les inconséquences de Ritschl, les démentis qu'il inflige parfois lui-même à ses propres principes ne nous empêchent pas de rendre hommage à tout ce qu'il y a de juste et de fécond dans sa méthode philosophique. Celle-ci permet aux défenseurs de la foi chrétienne de se placer sur le terrain solide, le terrain des faits et de l'expérience personnelle. De plus, en insistant sur le rôle énorme de la volonté dans l'acte de foi, en rappelant avec éclat que le christianisme n'est divin que parce qu'il répond pleinement aux exigences et aux secrètes intuitions de la conscience, le chef du néokantisme théologique a montré que la dogmatique « n'est pas avant tout affaire d'école, et qu'il faut pour saisir son objet une affinité morale et religieuse que rien ne remplace (1). » Ritschl représente ainsi, dans la théologie moderne, la tendance dont MM. Secrétan et Renouvier sont, parmi les philosophes de notre temps, les plus illustres et les plus vénérés défenseurs. L'énergie avec laquelle le professeur de Gœttingue proclame l'autorité de la Révélation évangélique, l'âpre vigueur avec laquelle il expulse de la dogmatique un idéalisme périlleux sont dignes aussi de notre approbation et de nos éloges. Pour ces diverses raisons, si l'on fait abstraction des contradictions ou des exagérations qui en infirment la valeur, sa théorie de la connaissance, sinon sa théologie proprement dite, pourrait bien être celle de « l'avenir » (2); aussi, n'hésitons-

(1) De Pressensé, *Le siècle apostolique*, première période. Introduction, p. XXI.

(2) *La théologie de l'avenir*, par Thikötter, traduit par Aguiléra, VI-VII. Avant-propos, p. 1-8.

Digitized by Google

nous pas à citer ici, dans ce sens, en guise de conclusion, les paroles dans lesquelles un disciple de Ritschl énumère avec complaisance les avantages de la méthode expérimentale du maître : « Émanciper la vérité religieuse de toute alliance avec une métaphysique étrangère ou hostile à la religion, la faire reposer d'aplomb sur la conscience de la communauté chrétienne qui possède dans le Nouveau Testament son expression authentique et sa règle unique et essentielle, resserrer le domaine de la conscience chrétienne dans les limites de sa compétence, mais lui rendre, dans ces bornes ainsi fixées, une autorité maîtresse, souveraine, absolument indépendante des résultats variables et accidentels de la spéculation philosophique, de la critique historique, des sciences naturelles, quelle précieuse conquête pour la science et pour la foi! quelle base d'opération solide assurée à la théologie (1)!... Par la manière dont il (Ritschl) a mis en avant les notions fondamentales de l'Ancien Testament, par la lumière qu'il en a fait jaillir pour éclairer et expliquer le témoignage apostolique, par le parti qu'il en a tiré pour donner à la preuve dogmatique une force, une consistance et une richesse nouvelles, il a... tracé à la dogmatique de l'avenir la seule voie qui puisse aboutir à des résultats féconds et sûrs (2). »

(1) *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, par Lobstein, p. 150-151.

(2) *Id.*, p. 132.

Digitized by Google

CHAPITRE II

LA DOCTRINE DU ROYAUME DE DIEU

Nous avons vu, dans notre exposé, que Ritschl se refuse à prouver scientifiquement l'existence de Dieu. Celui-là seul, dit-il, qui *fait* la volonté divine peut croire à l'existence de Dieu (Jean VII, 17) (1). Le chrétien qui travaille ici-bas à la réalisation du Royaume de Dieu satisfait ainsi son aspiration instinctive à exercer son indépendance vis-à-vis du monde et s'assure par là même de la réalité de Dieu *(Wirklichkeit Gottes)*. Nous admettons pleinement ce point de vue de Ritschl. Les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu peuvent avoir, sans doute, une certaine valeur pour les croyants déjà convaincus, mais elles sont insuffisantes pour persuader les sceptiques et les athées. M. Jules Simon, dans son livre sur *la Religion naturelle*, l'avoue franchement lui-même : « Il est très facile, écrit-il, de démontrer l'existence de Dieu aux rationalistes, parce qu'ils ne peuvent

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 215.

Digitized by Google

se passer de Dieu un seul instant; ou plutôt on ne la démontre pas, *puisqu'elle est implicitement contenue dans toutes leurs doctrines.* » L'argument cosmologique ne réussit pas à prouver l'existence d'un Dieu transcendant et spécifiquement distinct du monde. L'argument téléologique est impuissant à expliquer pourquoi l'on trouve, dans l'univers, à côté des traces de la sagesse et de la bonté divines, tant de traces de désordre ou, comme les appelle Ritschl, tant de *contre-fins (Zweckwidrig)* (1). Quant à l'argument ontologique, il suppose, bien à tort, que l'idée de l'être parfait suffit pour prouver sa réalité (2).

Ce qui nous étonne fort c'est que, après avoir condamné d'emblée les preuves de l'existence de Dieu, Ritschl tente, à sa manière, d'en donner une à son tour. On sait, en effet, que ce théologien oppose aux adversaires de la foi chrétienne le raisonnement suivant : « Ou bien l'esprit humain se trompe quand il se croit moralement libre à l'égard du monde, et il y a dès lors à la base de toute connaissance une illusion fondamentale; ou bien il ne reste d'autre alternative que d'accepter l'idée que le christianisme nous donne de Dieu. » Nous répondons en premier lieu à Ritschl qu'il part, dans son système, d'un *a priori* contestable, lorsqu'il statue, dès l'abord, une distinction capitale entre le règne de la nature et celui de l'esprit. Qu'est-ce, au fond, que ces deux quantités spécifiques, la *Nature* et l'*Esprit*, sinon deux entités, deux « choses en soi » vides encore de tout attribut moral

(1) *Theologie und Metaphysik*, p. 12-13.
(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 205-207.

Digitized by Google

ou physique, deux « substances » dont Ritschl affirme ici la réalité antérieurement à leurs effets déterminés? D'ailleurs, les panthéistes et les matérialistes visés par Ritschl (1) nient précisément cette différence essentielle entre la nature et l'esprit que notre auteur pose comme un axiome religieux ; ils rejettent, comme une prétention injustifiable, la supériorité que l'esprit humain s'arroge vis-à-vis de l'univers matériel (2). Pour eux, toute distinction entre la matière et l'esprit est une conception purement *rationaliste* (3). Enfin, un phénoméniste de l'école anglaise pourrait toujours faire observer à Ritschl que l'esprit humain se juge, en effet, supérieur au monde, mais que rien ne prouve qu'en portant un tel jugement sur lui-même *(Selbstbeurtheilung)* (4), l'homme n'est pas le jouet d'une illusion subjective.

Le plus simple est donc d'affirmer que la meilleure démonstration de l'existence de Dieu est l'expérience *personnelle* de l'amour divin : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, s'écrie Jésus, il connaîtra

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 198-200.

(2) Cf. Frank, *Ueber die kirchl. Bedeutung der Theologie Ritschl's*, p. 43.

(3) Nous savons bien que Ritschl protesterait contre ce qualificatif, attendu que sa théologie est, sur certains points, en contradiction formelle avec les principes généraux du rationalisme. Mais il convient d'ajouter que notre auteur regarde souvent comme rationalistes certains postulats de la conscience elle-même (*Rechtf. und Vers.*, III, 5-6, note). Voilà pourquoi, sans doute, divers critiques ont appelé Ritschl un « *rationaliste de marque* » *(ein vornehmer Rationalist)*, au grand étonnement de M. Lobstein (V. *La notion de la préexistence*, etc., p. 128-130, note 2).

(4) *Rechtf. und Vers.*, III, 200-201.

Digitized by Google

si ma doctrine est de Dieu ou si je parle de moi-même. »

Dans le troisième volume de *Justification et Réconciliation,* Ritschl consacre plus de cent pages (184-310) à l'exposition de *la doctrine de Dieu (die Lehre von Gott).* C'est qu'en effet, « l'idée de Dieu est l'idée-mère qui détermine toutes les autres; c'est le principe moteur et central qui imprime sa direction au développement de tout le système; c'est l'âme qui anime le corps tout entier et que l'on retrouve partout, toujours invisible et toujours présente. Toutes les doctrines particulières de la dogmatique impliquent cette doctrine suprême; elles y trouvent tout ensemble leur point de départ et leur dernier terme leur origine et leur explication, leur force ou leur faiblesse, leur erreur ou leur vérité (1). » Nous ne pouvons donc discuter la théorie de Ritschl sur la Rédemption, sans avoir fait auparavant la critique de son enseignement sur la nature et les attributs de Dieu.

Il importe tout d'abord de rendre hommage à la vigueur sans égale avec laquelle Ritschl affirme, contre le panthéisme, la personnalité transcendante de Dieu (2). Ce n'est certes pas lui qui oserait prétendre, avec un grand penseur de notre siècle, que la doctrine de Dieu pourrait être retranchée de la dog-

(1) *La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher,* par Bonifas, 1865, p. 78.

(2) *Rechtf., und Vers.,* III, 215-227.

Digitized by Google

matique chrétienne, sans que le contenu de celle-ci en fût altéré (1). Sa théologie, à cet égard, est en progrès sensible sur celle de Schleiermacher dont on a pu dire : « Les frères moraves avaient appris à Schleiermacher à aimer le Fils et à lui donner son cœur; mais ils ne lui avaient pas révélé le Père, et il demeura toujours, au sujet de l'idée de Dieu, au point de vue de la philosophie antique qui ne connut jamais le Dieu personnel et créateur (2). » Ritschl a su démontrer avec bonheur que l'idée de personnalité n'implique nullement celle de limitation ou d'être fini, et nous ne craignons pas d'ajouter que sa théodicée repose sur la plus haute et la plus belle de toutes les conceptions de Dieu. Quand ce théologien enseigne que le Père céleste est essentiellement non l'Absolu ou l'Infini, mais l'Amour éternel, ne croirait-on pas entendre Victor Hugo s'écrier :

Chante, ô mon cœur, l'éternel psaume!
Dieu vivant, dans ma nuit d'atome,
Si je parviens, bien loin du jour,
A comprendre, moi, grain de sable,
Ton immensité formidable,
C'est en croyant à ton amour!

La doctrine de Ritschl sur la personnalité divine n'est point, toutefois, sans encourir certaines critiques qu'il convient de signaler dès maintenant. En premier lieu, lorsqu'il assure que le contenu de la

(1) Cf. Bonifas, *ouv. cit.*, p. 79.

(2) Auberlen, *Schleiermacher, Ein Charakterbild*, Basel, 1859 (cité par Bonifas, *La doctrine de la Rédemption*, etc., p. 84-85).

Digitized by Google

volonté de Dieu est l'amour et que la fin suprême de cet amour, c'est-à-dire le Royaume de Dieu, « est le corollaire nécessaire du but divin (1), » Ritschl semble nier implicitement la libre spontanéité de l'acte créateur (2). Et cependant, suivant la Bible tout entière, l'homme a été créé uniquement par le bon plaisir (εὐδοκία) de Dieu (Éph. I, 5, 9). « L'Écriture, dit très bien Beck, pose comme raison déterminante de la création, non point l'amour, mais d'une manière absolue la volonté de Dieu, le θέλημα (Éph. I, 11; Apoc. IV, 11) (3). » En déclarant que Dieu a formé, de son plein gré, des êtres moraux à son image, la Parole sainte met d'autant plus en relief la grandeur de l'amour divin à l'égard de l'humanité.

En second lieu, la définition que Ritschl donne de l'amour nous paraît, au point de vue biblique, peu exacte. L'amour, d'après ce théologien, consiste à faire du but de l'objet aimé son propre but (4). Rien de plus juste, sans doute. Mais l'amour véritable n'est-il pas plus encore? Ne s'affirme-t-il pas surtout dans le don de soi-même à autrui? « Aimer, a dit éloquemment Lacordaire, c'est s'immoler. » D'après la conception orthodoxe de l'expiation, Dieu s'est réellement immolé sur la croix dans la personne de son Fils unique (Jean III, 16; Rom. VIII, 32). Dans la théorie de Ritschl, Dieu se contente de parachever le bien et le salut de l'humanité, en suscitant au

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 269.
(2) *Id.*, III, 268-269.
(3) Cf. Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, III, 389.
(4) *Rechtf. und Vers.*, III, 263.

Digitized by Google

milieu d'elle un révélateur de sa grâce et de son pardon. Il y a pourtant plus qu'une nuance entre ces deux notions de l'amour divin! Le Dieu de Ritschl, bien supérieur, assurément, à celui du vieux rationalisme, rappelle pourtant davantage le *Dieu-Volonté* de Kant que le Dieu vivant de l'Évangile, le Dieu dont le cœur paternel nous a aimés jusqu'à nous donner son propre fils (τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν, Rom. VIII, 3).

Nous n'admettons pas davantage que « l'idée de Dieu trouve son expression suffisante dans la notion de l'amour (1). » Sans doute nous pensons que l'amour est le terme humain qui exprime le moins imparfaitement l'essence ineffable de la divinité. Mais nous estimons que l'attribut de l'amour ne peut comprendre et absorber en lui-même les divers attributs de Dieu. C'est en vain que Ritschl essaie de faire dériver de la bonté divine tous les autres prédicats que les écrivains sacrés confèrent à la divinité. Ni la sainteté, ni la justice de Dieu ne peuvent être tenues pour de simples manifestations de l'amour du Père céleste. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet, quand nous discuterons la doctrine de Ritschl sur la Rédemption. Qu'il nous suffise, pour le moment, de poser en principe qu'il est difficile — pour ne pas dire impossible — de réduire à une unité synthétique les divers attributs de Dieu. Tout être moral a des qualités variées, multiples, qui accusent d'autant plus la richesse de sa personnalité. On n'a pas le droit de fondre chacun de ces attributs l'un dans l'autre, ou

(1) « ... *der zureichende Begriff von Gott in dem Begriff der Liebe ausgedrückt ist* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 260).

Digitized by Google

d'éliminer ceux qui ne semblent pas impliqués dans le prédicat que l'on considère comme fondamental. Or, c'est là le procédé auquel Ritschl recourt lorsqu'il déclare que la notion de la sainteté de Dieu est absolument « écartée » *(abgestossen)* par les écrivains du Nouveau Testament, et que ceux-ci lui substituent la conception évangélique du Dieu d'amour (1). Eh quoi! la religion chrétienne, pour avoir particulièrement mis en relief la grâce miséricordieuse de Dieu, cesserait-elle donc de voir en Lui un Être saint? Ritschl n'oserait pourtant pas le soutenir! — C'est l'Évangile, réplique notre auteur, qui annonce que Dieu est amour et qu'Il est notre Père (Matth. VI, 9; I Jean IV, 8-16) (2). Assurément! mais ne lisons-nous pas, d'autre part, dans la première épître de Jean « Dieu est Lumière » (I Jean I, 5)? Jésus-Christ lui-même ne dit-il pas dans son entretien avec la Samaritaine : « Dieu est Esprit »? Peut-on induire de là que la notion du Dieu-Esprit surpasse en valeur toute autre conception de la divinité (3)? Pourquoi pas, surtout si l'on part en théologie, comme Ritschl, d'une distinction essentielle entre l'esprit et la nature? Bref, il n'est pas permis de sacrifier tel ou tel attribut de Dieu au profit de tel ou tel autre. Aucun prédicat divin n'embrasse ou n'épuise la connaissance que nous pouvons avoir de la personnalité de Dieu. Le terme « personnalité » désigne précisément un être qui subsiste en lui et pour lui-même comme une

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 101; III, 259.
(2) *Id.*, II, 97.
(3) Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 259.

Digitized by Google

unité constante et qui ne se dissout point entièrement dans la diversité de ses manifestations (1). Il faut être, par conséquent, singulièrement naïf ou prétentieux pour s'imaginer qu'on a fait connaître tout ce que Dieu est en Lui-même ou dans ses rapports avec nous, quand on assure qu'Il est exclusivement, essentiellement amour.

En faisant de la notion du Royaume de Dieu la clef de voûte de sa dogmatique, Ritschl a mis en pleine lumière toute la valeur religieuse de cette doctrine si caractéristique du christianisme primitif. Alors que la plupart des anciens théologiens — Menken excepté — n'ont accordé presque aucune attention au dogme évangélique du Royaume de Dieu, Ritschl a montré admirablement que toutes les vérités révélées, la création, la Providence, le surnaturel sont en rapport étroit, en connexité profonde avec cette doctrine fondamentale. Aussi sommes-nous surpris qu'il n'ait pas intitulé son grand ouvrage sur la Rédemption : « La doctrine chrétienne du Royaume de Dieu. » En fait, ce titre, au point de vue théologique, aurait été plus juste et plus exact que celui auquel notre auteur s'est définitivement arrêté.

Nous ne saurions blâmer Ritschl d'avoir appelé le Royaume de Dieu « l'idéal suprême à la réalisation duquel doivent s'appliquer tous ceux qui agissent

(1) Cf. *Die Ritschl'sche Theologie nach ihrer Erkenntnisstheoretischen Grundlage* (*Jahrbücher für prot. Theol.*, 1889, II, p. 168).

Digitized by Google

ici-bas suivant la loi de l'amour (1). » Cette définition a je ne sais quelle saveur pratique et morale qui rappelle les paraboles de Jésus-Christ et l'enseignement de Saint Paul (Rom. XIV, 17; I Cor. IV, 20). Nous croyons donc que Gess exagère, quand il prétend que Ritschl enlève à la notion biblique du Royaume de Dieu ce qui en constitue le caractère « essentiel » *(das Wesentliche)* (2), « ce qui en est le nerf » (3). Nous devons ajouter toutefois que notre théologien prend l'expression « Royaume de Dieu » dans un sens exclusivement éthique, tandis que ce terme désigne pour Jésus-Christ et ses apôtres non seulement un fait actuel, mais un ensemble d'événements à venir (Marc XIV, 25; I Cor. VI, 9-11; XV, 24, 50; Éphés. V, 5).

D'après tous les écrivains du Nouveau Testament, la réalisation complète et décisive du règne de Dieu coïncidera avec le retour de Jésus-Christ au milieu des siens (Matth. XXV, 31-46; Marc VIII, 38; XIII, 29; I Thess. IV, 16-17; Jacques V, 8. — Cf. I Pierre IV, 7; I Jean II, 18). Alors viendra le jour du jugement dernier; alors aussi sonnera l'heure où Jésus-Christ glorifié mettra un terme aux soupirs de la nature et de l'Église (Rom. VIII, 18-25), en créant « de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habitera » (II Pierre III, 13) et où « la mort ne sera plus » (Apoc. XXI, 1-4). Ritschl ne tient nullement compte

(1) *Unterricht in der christl. Religion,* § 5.

(2) *Das Dogma von Christi Person und Werk,* Basel, Detloff's Buchhandlung, 1887, p. 194, note 6.

(3) Gess, *op. cit.*, p. 279, note 1.

Digitized by Google

de ces textes si nombreux et si formels; ils ne lui paraissent pas assez clairs pour qu'on puisse fonder sur eux une « doctrine homogène » *(zusammenhängende Theorie)*. « En général, dit-il, l'Église — à part quelques sectes piétistes — a renoncé à croire que la terre sera le théâtre sur lequel s'exercera un jour la royauté du Christ (1). » Aussi J.-P. Lange a-t-il dit pittoresquement : « Le bureau eschatologique est fermé chez Ritschl » (2); et M. Thikötter avoue, de son côté, que l'eschatologie du maître est « peu considérable (3). » L'euphémisme est joli!

En s'abstenant de traiter au point de vue dogmatique les questions du domaine de l'eschatologie, Ritschl fait subir une amputation sensible à la notion biblique du Royaume de Dieu. Dans *Justification et Réconciliation,* il dépeint avec une *maëstria* incomparable la préparation du Royaume de Dieu parmi les nations païennes et, en particulier, au sein de cet empire romain qui apprit au monde antique le respect de l'individu et la valeur morale de la famille humaine (4). Eh bien! ce théologien qui nous fait comme assister par la pensée aux débuts, aux développements progressifs du règne de Dieu à travers les siècles, se refuse obstinément à parler de l'avènement définitif, du couronnement suprême de ce divin

(1) *Unterricht in der christl. Religion,* § 77.

(2) « *Das eschatologische Bureau ist bei Ritschl geschlossen* » (Cf. Frank, *Ueber die kirchliche Bedeutung der Theologie Ritschl's,* p. 15).

(3) « ... *sie ist sehr kurz* » (*Darstellung und Beurtheilung der Theol. A. Ritschl's,* von Thikötter, Bonn, Adolph Marcus, 1883, p. 49). Cf. *La théologie de l'avenir,* etc., p. 84.

(4) *Rechtf. und Vers.,* III, 288-301.

Digitized by Google

Royaume! Par le silence prudent qu'il observe à l'endroit des « choses finales », Ritschl montre combien est faux le principe subjectiviste, d'après lequel il ne faudrait admettre comme chrétiennes que les doctrines qui sont l'objet immédiat de l'expérience religieuse. Il se met par là même, d'ailleurs, en contradiction flagrante avec sa propre méthode. Lui qui répète si volontiers que le Nouveau Testament est notre unique règle de foi, comment peut-il ignorer que tous les apôtres, après le Maître lui-même, ont fermement espéré le retour glorieux du Sauveur, et que l'attente de la parousie fut l'une des préoccupations dominantes de l'Église primitive? Les deux premières épîtres de Paul, c'est-à-dire les Épîtres aux Thessaloniciens, sont des écrits presque exclusivement eschatologiques, et la Bible se ferme sur cette prière ardente de l'auteur de l'Apocalypse : « Seigneur Jésus, viens bientôt! » Il est permis de chercher à donner une interprétation spiritualiste des passages dans lesquels il est question de la parousie (1); il est également légitime de proposer une interprétation toute contraire (2), mais on n'a pas le droit d'écarter purement et simplement les paroles si catégoriques de Jésus-Christ sur son futur avène-

(1) M. le Professeur Bruston a écrit, sur ce sujet, des articles aussi intéressants que savants dans la *Revue théologique* de Montauban, 1884, n^os^ 1 et 2, et dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1890, n° 2.

(2) M. le Professeur Wabnitz interprète dans un sens beaucoup plus réaliste et, selon nous, beaucoup plus fidèle aux textes, les déclarations de Jésus-Christ sur sa seconde venue. On lira entre autres avec profit la thèse si instructive de M. Wabnitz sur *L'idéal messianique de Jésus. — Le Royaume des cieux*. Montauban, 1878.

Digitized by Google

ment (1). D'ailleurs, si la doctrine des choses finales provoque souvent une vaine et malsaine curiosité, ainsi que le fait remarquer Ritschl, il est incontestable, d'autre part, que, comme le démontre l'histoire, « quand l'Église se prend à concevoir le retour de Christ dans un lointain vague et indéfini, c'est qu'alors sa foi s'est allanguie et sa vie n'a plus la fermeté et l'élan des anciens jours (2). »

Ritschl, nous l'avons dit, prétend résoudre le grand problème de la liberté humaine dans ses rapports avec la puissance absolue de Dieu, en disant que, dans le Royaume de Dieu, la liberté des créatures s'harmonise avec la connaissance qu'elles ont de leur complète dépendance vis-à-vis du Créateur (3). Nous pourrions discuter cette façon par trop *simpliste* de résoudre un problème aussi difficile. Si la question était aussi peu complexe, il est à présumer qu'elle n'aurait pas soulevé tant de querelles entre les philosophes et les théologiens de tous les temps. Mais il faut nous borner (4). Nous nous contenterons donc,

(1) Nous discuterons plus loin la théorie de Ritschl sur le châtiment du péché et sur les peines réservées aux pécheurs dans l'économie future.

(2) Martensen, *Dogmatique chrétienne*, traduite par Ducros, Paris, Bonhoure, 1879, p. 731-732.

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 277-279.

(4) Nous n'avons pas besoin de déclarer ici que nous n'entendons nullement accorder notre approbation tacite à toutes les conceptions théologiques de Ritschl que nous nous abstiendrons de discuter dans le cours de notre travail.

Digitized by Google

en terminant, de faire nos réserves sur la notion du miracle dans la théologie de Ritschl. Certes, ce dernier a bien raison de déclarer que le miracle est un fait d'expérience personnelle, un événement extraordinaire dans lequel le croyant reconnaît la sollicitude de ce Dieu qui poursuit, par tous les moyens, la réalisation de son règne ici-bas. Mais Ritschl n'affirme pas assez nettement la réalité objective des phénomènes surnaturels qui nous sont racontés dans les livres du Nouveau Testament. Il prétend, par exemple, que la puissance miraculeuse de Jésus-Christ n'est jamais allée jusqu'à transformer le cours régulier des lois naturelles ou jusqu'à changer le mécanisme du monde physique. « Les documents évangéliques, ajoute-t-il, ne nous permettent pas d'établir jusqu'à quel point la puissance de la volonté du Christ s'est exercée sur la nature matérielle... Nous manquons à cet égard des lumières nécessaires (1). » Cela revient presque à dire comme M. Renan : « Nous ne disons pas : « Le miracle est impossible; » nous disons : « Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté (2). » Au fond, bien que le langage de Ritschl soit moins catégorique, on se demande si le miracle n'est pas pour lui un phénomène purement subjectif. Ce qu'il dit de la prière (3) ou de la résurrection de Jésus-Christ (4) ne confirme que trop nos soupçons à cet égard.

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 430.
(2) Renan, *Vie de Jésus*, Introduction, p. LI (9e édition, 1863).
(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 605-610.
(4) V. *Unterricht in der christl. Religion*, § 25.

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA DOCTRINE DE LA PERSONNE DE JÉSUS-CHRIST

Nous ne pouvons apprécier, dans toute sa vraie portée, la doctrine de Ritschl sur la personne de Jésus-Christ qu'après avoir porté un jugement d'ensemble sur sa notion de la Rédemption. Toutefois, ce théologien, par le plan qu'il a suivi lui-même dans son *Cours de Religion chrétienne* et aussi, en quelque mesure, dans sa monographie sur *La doctrine chrétienne de la Justification*, semble nous autoriser indirectement à discuter, dès maintenant, sa théorie christologique. Ajoutons d'ailleurs que si nous nous proposons d'examiner d'ores et déjà la christologie de Ritschl pour n'avoir plus ensuite à nous occuper que de sa sotériologie, objet principal de notre étude, nous admettons néanmoins, en principe, qu'il serait plus logique d'analyser l'œuvre de la Rédemption avant de parler de la personne du Rédempteur.

Sur cette question de méthode, en effet, nous sommes de l'avis de Ritschl et de son disciple M. Lobstein.

Digitized by Google

Nous croyons avec l'un et l'autre que « la foi chrétienne ne saurait isoler et séparer la personne du Christ de l'œuvre historique du Sauveur... (1). » Suivant l'excellente formule de M. Lobstein, « c'est par ce que le Sauveur a fait pour moi que je sais ce qu'il est pour moi; c'est à travers le fait de la Rédemption que je saisis la personne du Rédempteur; c'est l'œuvre qui me révèle l'ouvrier (2). » Quelque profonde estime que nous ayons pour les travaux de M. Gretillat, nous ne pouvons donc l'approuver quand il annonce, dans son *Exposé de théologie systématique,* qu'il traitera d'abord « de la personne de Christ » pour ne s'occuper qu'en second lieu « de l'œuvre de Christ (3). » Dans le plan, sinon dans le titre de son ouvrage : *Das Dogma von Christi Person und Werk*, Gess a eu soin d' « intervertir » cet ordre qui paraît à M. Gretillat « si rationnel », et nous l'en félicitons vivement (4).

Mais si nous reconnaissons que les effets bienfaisants de la Rédemption nous font apprécier et nous révèlent même, jusqu'à un certain point, la valeur morale et religieuse du Rédempteur, nous n'admettons point, par contre, qu'ils nous en révèlent *toute* la valeur et qu'on ne puisse connaître la personne de Jésus-Christ que dans les limites de l'œuvre de salut réalisée ici-bas par lui. Si nous pensions, avec

(1) Lobstein, *Études sur la méthode de la dogmatique protestante.* Seconde étude, *La question christologique,* p. 20 — Cf. Ritschl, *Rechtf. und Vers.*, III, 383-393.

(2) Lobstein, *La notion de la préexistence du Fils de Dieu,* p. 144.

(3) Gretillat, *Exposé de théol. syst.,* IV, 144.

(4) Cf. Gretillat, *Id.,* IV, 144.

Digitized by Google

Ritschl et Lobstein, que « la sotériologie n'est que la christologie appliquée, développant et réalisant son contenu (1) », il est clair que nous ne pourrions accepter le dogme de la préexistence, puisque celle-ci n'est point, à première vue, un élément intégrant de l'œuvre de la Rédemption. Mais tel n'est certes pas notre sentiment! S'il est vrai que ce que Jésus « a fait pour moi » me fait en partie comprendre « ce qu'il est pour moi », si « c'est l'œuvre qui me révèle l'ouvrier », il ne résulte point de là que l'œuvre me révèle *tout* l'ouvrier et que « la signification de l'une et de l'autre » se confonde (2)! Un être moral ne donne jamais toute sa mesure ou ne se livre jamais tout entier dans ses actes, si parfaits et si merveilleux soient-ils. La christologie ne saurait donc être l'équivalent, le synonyme de la sotériologie et l'on n'a pas le droit de dire qu'elle est implicitement renfermée tout entière dans celle-ci. Du reste, ne l'oublions pas, si l'œuvre de salut dont Jésus-Christ est l'auteur consistait uniquement dans la réconciliation de la créature avec le Créateur, « on pourrait, à la rigueur, se représenter cette tâche assignée à un homme saint qui se laisserait immoler alors pour tous les autres (3). » Mais Jésus n'est pas seulement venu nous *relever*, il est venu aussi nous *élever* jusqu'à Dieu. Eh bien! d'après nous, pour accomplir une telle tâche, pour conduire notre race déchue à l'état glorieux auquel elle était

(1) Lobstein, *Études sur la méthode*, etc., 2e étude, p. 21.

(2) Lobstein, *Études sur la méthode*, etc., 2e étude, p. 20.

(3) Godet, *La personne de Christ*, à l'occasion de quelques travaux récents (*Revue chrétienne*, 1884, p. 478).

Digitized by Google

dès l'abord destinée, pour la sanctifier parfaitement après l'avoir pleinement rachetée, un sauveur simple homme ne pouvait suffire. Le Fils préexistant de Dieu était seul qualifié pour parachever « la seconde création et la consommation de l'humanité (1). »

Ritschl, nous le savons, ne manquerait pas de nous dire : vous n'avez pas le droit de postuler au nom d'un *a priori* quelconque, la divinité métaphysique du Christ. Vous devez rester sur le terrain de l'expérience. Or la préexistence du Christ, son incarnation ne sont point des faits « vérifiables dans le cours de la vie historique du Seigneur (2). » Vous ne pouvez, en conséquence, les admettre au nombre des vérités proclamées par l'Évangile (3). Nous contestons absolument la justesse de pareilles assertions. Nous l'avons déjà dit (4) — et nous le répétons encore — on ne peut faire exclusivement consister la réalité de l'être dans un ou plusieurs attributs. On ne saurait épuiser la connaissance du sujet en énumérant les divers prédicats par lesquels il se manifeste à nous. Il y a, en toute personnalité spirituelle, des réalités religieuses, ontologiques et psychologiques qui peuvent ne pas s'affirmer dans des effets actifs. Le moi ne se résout pas tout entier dans l'ensemble de ses qualités morales. Ritschl a donc tort de soutenir que l'essence, la nature même d'une personne se confond

(1) Cf. Godet, *La personne de Christ (Revue chrétienne,* 1884, p. 477-478).

(2) *Unterricht in der christl. Religion,* § 24 *a.*

(3) *Unterricht in der christl. Religion,* §§ 23, 24 — *Rechtf. und Vers.,* III, 372, 383, 433-434.

(4) P. 156-157.

Digitized by Google

entièrement avec sa volonté (1). Un être moral est, sans doute, en grande partie devenu ce qu'il est par ses actes positifs de volonté; cette dernière, néanmoins, n'est point une quantité identique, absolument équivalente au sujet lui-même. En ce qui concerne Jésus-Christ, par exemple, son obéissance parfaite, sa miséricorde infinie, sa souveraine domination sur le monde, toutes les manifestations multiples de son activité religieuse ne sauraient nous permettre d'étreindre et d'embrasser, dans toute sa plénitude, cette personnalité exceptionnelle et mystérieuse. Ces divers attributs n'épuisent point la notion de la divinité. Le titre de « Fils unique de Dieu » décerné à Jésus de Nazareth par l'Église chrétienne de tous les temps implique qu'il y a eu, dans la personne du Christ, « un surplus qui se dérobe aux prises de notre entendement » (2), un *substratum* qui ne s'est pas pleinement fait connaître à nous dans les modes ou les attributs de son existence historique, en un mot des richesses spirituelles ou « métaphysiques » que Jésus n'a pas déployées entièrement dans son ministère terrestre, mais qui, pour échapper en partie à l'analyse empirique, peuvent n'en être pas moins de vivantes réalités.

C'est pourquoi, nous posons *en principe* qu'aucun théologien n'a le droit d'écarter purement et simplement la possibilité d'une existence personnelle de

(1) « *Eine geistige Person in ihrem offenbaren Willen... gegenwärtig ist* » (*Theol. und Met.*, p. 55 — Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 439-441).

(2) Secrétan, *Correspondance* (*Revue chrétienne*, 1884, p. 617) — Cf. *Théologie et Religion*, par Secrétan, p. 75.

Digitized by Google

Jésus-Christ avant son incarnation, en invoquant ce prétexte qu'il n'y aurait pas moyen de contrôler, au critère de l'expérience, la réalité de cette existence transcendantale. Logiquement, rien n'empêche d'admettre *a priori* que le Fils de Dieu a pu revêtir une forme humaine et renoncer, par conséquent, à certains attributs de la vie divine, tout en demeurant le même être. Son *moi*, sa personnalité a pu très bien survivre au mode d'existence dont il s'est volontairement « dépouillé » (Philipp. II, 7).

La grande question qui se pose maintenant à nous est donc celle-ci : Jésus-Christ a-t-il, oui ou non, proclamé sa divinité au sens métaphysique de ce mot? Les apôtres ont-ils cru eux-mêmes à la préexistence réelle et personnelle de leur Maître? Ritschl le nie résolument; et, s'il « ne s'est point mis en frais de preuves scripturaires », il convient de reconnaître cependant, quoi qu'en dise M. Gretillat (1), qu'il invoque à l'appui de sa thèse certains textes bibliques. Mais il faut bien avouer que l'interprétation qu'il en donne est, pour le moins, singulière. On connaît la célèbre déclaration de Jésus-Christ. « Toutes choses m'ont été données par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père; personne non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, etc... » (Matth. XI, 27). D'après Ritschl, ces paroles font allusion, non pas à une toute puissance innée du Sauveur *(angestammte Allmacht)*, mais à la domination royale que Jésus a exercée sur le monde, pendant sa vie terrestre, en supportant avec patience et douceur

(1) *Exposé de théologie systématique*, LV, 164.

Digitized by Google

(Matth. xi, 28) les épreuves et les afflictions d'ici-bas (1). Si Jésus avait voulu exprimer ici une telle idée, il aurait employé le présent et non le passé. Il aurait dit : « Toutes choses me sont données » et non « *m'ont été données* (πάντα παρεδόθη). » Suivant la théorie de Ritschl, Jésus-Christ aurait acquis cette toute-puissance durant le cours de son existence terrestre, tandis que le texte parle d'une transmission de pouvoirs qui a eu lieu à une époque déjà écoulée.

Du reste, quand il ajoute : « Personne ne connaît le Fils que le Père et personne ne connaît le Père que le Fils » (Cf. Luc x, 22), le Sauveur proclame indirectement, sinon expressément, sa préexistence personnelle qui, seule, pouvait lui permettre de s'attribuer une connaissance adéquate du Père (2). En outre, il importe de remarquer que Jésus dit, dans ce passage, « le Fils » sous une forme aussi absolue que lorsqu'il dit « le Père ». « La corrélation entre ces deux termes implique la plus étroite solidarité d'existence entre les deux êtres ainsi désignés (3). »

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 429-430 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 21 *d*.

(2) Wabnitz, *Quelques observations sur la préexistence du Fils de Dieu*, etc. (*Revue théologique*, 1889, n° 4, p. 374).

(3) Godet, *Revue chrétienne*, 1884, p. 464. — M. Lobstein qui assure « qu'aucune des paroles de Jésus, dans les Synoptiques, n'exprime l'idée de la préexistence du Fils de Dieu » (*La notion de la préexistence*, etc., p. 8-9) admet toutefois que, d'après Marc xiii, 32; Matth. xi, 25-30, etc., Dieu « a initié son Fils à la connaissance de ses desseins dans une mesure supérieure à celle qui a été départie aux anges eux-mêmes » (*La notion de la préexistence*, etc., p. 101, note 1). Eh quoi! le Christ serait donc mieux informé des plans de Dieu que les anges du ciel, et il ne viendrait pas lui-même du ciel? Autant vaut, semble-t-il, accepter résolument la doctrine de la préexistence.

Digitized by Google

Il est d'autres textes synoptiques dont Ritschl ne parle pas et qui tendent cependant à présenter le Christ comme le Fils de Dieu dans un sens tout spécial. Telle est cette question adressée aux scribes dans laquelle Jésus s'appelle « le Seigneur » de David, pour faire comprendre à ses adversaires que, tout en descendant de David selon la chair, il avait, en même temps, une origine plus élevée, en vertu de laquelle il était le Seigneur de ce David dont on le disait Fils (Matth. XXII, 41-46) (1). Tel est aussi le passage Matthieu XXVIII, 18-20, dans lequel le Christ déclare à ses disciples que toute puissance (πᾶσα ἐξουσία) lui a été donnée dans le ciel et sur la terre. Comment un simple mortel, même glorieusement ressuscité, même appelé par la volonté divine à réaliser ici-bas les desseins du Père céleste, aurait-il revendiqué une autorité aussi souveraine, un pouvoir aussi étendu, s'il n'avait eu le sentiment de la relation unique et surhumaine qu'il entretenait avec le Saint des saints? Aussi, en présence des divers textes que nous venons de rappeler, n'hésitons-nous pas à dire avec M. Godet : « Si les Synoptiques n'ont conservé aucune déclaration expresse de Jésus relativement à la préexistence du Sauveur, ils n'en renferment pas moins bien des paroles qui impliquent indirectement chez le Sauveur la conscience de ce fait (2). »

Le IV[e] Évangile contient deux ou trois textes dans lesquels Jésus-Christ affirme très nettement sa

(1) Cf. Godet. Conférences apologétiques, 1870, *La divinité de Jésus-Christ*, p. 19.

(2) Godet. *La personne de Christ* (*Revue chrétienne*, 1884, p. 464).

Digitized by Google

préexistence. Tel est le cas de cette parole dont l'originalité créatrice démontre si hautement l'authenticité : « Avant qu'Abraham devînt, moi je suis » (Jean VIII, 58). Dans la première édition de *Justification et Réconciliation*, Ritschl disait que cette déclaration du Sauveur n'était point très compréhensible *(nicht ganz verständlich)* et qu'elle avait été prononcée « pour fermer une discussion et non pour exposer une vérité dogmatique (1). » Mais notre auteur a jugé plus prudent de ne point reproduire cette exégèse fantaisiste dans les éditions plus récentes de son ouvrage. Le texte en question subsiste, en tous cas, et il est impossible de nier qu'il signifie : « Avant qu'Abraham devînt (πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι) (et non : avant qu'Abraham fût), avant qu'il commençât lui-même son existence historique... moi, le Messie, je jouissais d'une existence personnelle, antérieure à ma vie terrestre. » Le présent ἐγὼ εἰμί *(moi, je suis)*, opposé à l'existence historique et réelle d'Abraham, ne peut s'expliquer que dans ce sens (2). Il en est de même de cette autre parole du Christ : « Père, glorifie-moi maintenant auprès de Toi-même dans la gloire que j'avais auprès de Toi avant que le monde fût » (Jean XVII, 5. — Cf. VI, 62). L'imparfait « j'avais » fait évidemment allusion ici à une gloire à laquelle celui qui la possédait a renoncé pour un temps quelconque. Les mots παρὰ σοί indiquent aussi une possession personnelle, effective, et

(1) « ... *um eine Discussion abzuschneiden, nicht um eine Lehrwahrheit darzustellen* » (V. *Ueber die kirchl. Bedeutung*, etc., von Frank, p. 26).

(2) Cf. les excellentes remarques de M. Wabnitz sur ce texte (*Revue théologique*, 1889, n° 3, p. 283).

Digitized by Google

non une simple possession idéale. Dans ce passage, Jésus demande une « réintégration » et non la simple réalisation d'un dessein conçu par le Père avant la création du monde (1). Il est donc certain qu'on trouve dans les Synoptiques, et surtout dans le IV[e] Évangile, des discours dans lesquels Jésus déclare positivement qu'avant de « devenir chair », il vivait auprès de Dieu d'une existence réelle et personnelle (2).

On pourrait croire que, tout en interprétant autrement que nous les paroles dans lesquelles Jésus enseigne sa préexistence, Ritschl admet que les apôtres et l'Église primitive ont cru à la divinité métaphysique du Sauveur. C'est le cas de M. Lobstein qui, avec une parfaite loyauté exégétique à laquelle nous nous plaisons à rendre hommage, dit formellement : « Éliminer des textes du Nouveau Testament l'idée d'une préexistence réelle... c'est porter atteinte au sens clair et formel de ces textes... (3). » Ritschl ne fait nulle part un aveu de ce genre. Ainsi, il reconnaît que la « grâce » et la « fidélité » qui ont éclaté, d'après Saint Jean (1, 14), dans l'existence historique de Jésus, sont les attributs que Moïse décerne, dans l'ancienne alliance, à Jéhovah lui-même (4). Mais, selon notre

(1) Wabnitz, *Revue théologique*, 1889, n° 4, p. 372.

(2) Il se peut très bien aussi que les apôtres n'aient pas recueilli maintes déclarations de Jésus dans lesquelles il laissait percer la conscience qu'il avait de son existence antérieure, — précisément parce que les apôtres ne comprirent pas sur le moment ces divines vérités qui n'étaient pas « montées au cœur de l'homme » (I Cor. II, 9).

(3) Lobstein, *La notion de la préexistence*, etc., p. 135.

(4) *Rechtf. und Vers.*, III, 382.

Digitized by Google

auteur, l'apôtre veut simplement affirmer par là que, dans la vie terrestre du Christ, se sont manifestées les réalités morales qui constituent « les prédicats essentiels de la divinité *(die hauptsächlichen Eigenschaften Gottes)* (1). » Or, il suffit de lire les premiers versets de ce fameux prologue pour se convaincre que l'évangéliste a certainement cru à un Christ préexistant.

Ritschl explique d'une façon tout aussi arbitraire les déclarations les plus péremptoires de Saint Paul sur l'éternelle divinité de Jésus-Christ. A son avis, dans I Corinthiens VIII, 6 ; Colossiens I, 15-20 ; Éphésiens I, 4-14, l'apôtre présente Jésus-Christ comme le but final de la création, comme l'Être divin en vue duquel le Tout-Puissant a créé le monde pour y fonder un royaume spirituel par l'intermédiaire de son Fils bien-aimé *(der Bevorzugte)* (2). Or, si Saint Paul avait vu en Jésus la cause finale et non la cause efficiente de la création, il aurait dit, dans I Corinthiens VIII, 6, par exemple, εἰς ὃν τὰ πάντα et non δι' οὗ τὰ πάντα. En employant la préposition διὰ, l'apôtre donne clairement à entendre que le Christ était pour lui l'auteur effectif de l'univers. Le rédacteur de l'Épître aux Hébreux exprime la même idée, quand il déclare que Dieu a créé le monde par le Fils (I, 3) (3). C'est aussi dans le même sens que Saint Paul donne au Sauveur le titre de « premier-né de la création » (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) (Col. I, 15). Ritschl soutient que

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 382.
(2) *Id.*, III, 380.
(3) Cf. Gess, *Das Dogma von Christi Person und Werk*, p. 296-297.

Digitized by Google

l'apôtre ne veut point parler ici d'une priorité temporelle de Christ par rapport au monde (1); « ce serait une pensée par trop plate » *(ein kahler Gedanke)*. Dans ce texte, Paul proclame Jésus infiniment supérieur au monde en valeur morale et religieuse, à cause de la situation unique qu'il occupe dans l'Église comme image vivante de Dieu (Cf. II Cor. IV, 4). Cette exégèse de Ritschl est inacceptable, car l'apôtre entend si bien affirmer dans cette péricope (Col. I, 15-20) la divinité préexistante de Christ, qu'il attribue à celui-ci (v. 16) la création de tout ce qui est dans les cieux et sur la terre et ajoute : « Tout a été créé par Lui et pour Lui. » « Il me semble évident, dit de ce passage un critique peu suspect, que de la notion du Seigneur exalté à la droite de Dieu, l'apôtre s'élève à l'idée de la préexistence du Fils, « par lequel et pour lequel toutes choses ont été créées »; cette marche ascendante de la pensée apostolique est clairement indiquée I, 15-17 (2). »

Il est une autre série de textes qui, d'après Ritschl, ne renferment nullement la notion de la préexistence et se rapportent au Christ glorifié après sa résurrection d'entre les morts (Rom. I, 4). De là le nom de Κύριος donné à Jéhovah dans l'ancienne alliance et que les apôtres appliquent au Seigneur Jésus (Jacques II, 1; Philipp. II, 9-11. Cf. I Pierre III, 22) (3). « Ce qui, dans les épîtres, dépasse la signification pratique

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 380.

(2) Lobstein, *La notion de la préexistence*, etc., p. 47, note 1.

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 378-379 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 23 *d*, § 24 *a*.

Digitized by Google

de l'attribut Κύριος décerné à Christ... appartient au domaine spécial de la gnose, science qui pose plus de problèmes qu'elle n'en résout (1). » Nous accordons sans peine que quelques-unes des déclarations apostoliques relevées par Ritschl, — et d'autres même qu'il a le tort de ne pas discuter (Rom. VIII, 3; Gal. IV, 4), — tout en impliquant, d'après nous, la doctrine de la préexistence, n'affirment point celle-ci « avec une évidence irréfragable » (2). Bien plus, à notre avis, certains de ces passages prouvent que, dans la pensée des apôtres, la position du Christ après la résurrection a dû être « beaucoup plus élevée, plus glorieuse qu'avant l'incarnation (3). » En effet, les écrivains du Nouveau Testament expriment entre autres fréquemment cette idée que Jésus-Christ, au jour des rétributions finales, jugera l'humanité tout entière, non en tant que Fils de Dieu mais en tant que Fils de l'homme (Actes XVII, 31; II Tim. IV, 1). — Mais il faut, d'autre part, être singulièrement subtil et audacieux pour soutenir que la notion de la préexistence concrète et personnelle de Jésus n'est point exprimée dans des textes tels que Philippiens II, 6-11 et II Corinthiens VIII, 9. Quand Saint Paul dit aux Philippiens que Jésus « s'est dépouillé », « s'est anéanti » (v. 7, ἐκένωσεν), nous ne voyons pas ce que signifierait une telle expression s'il ne s'agissait pas ici d'une vie antérieure à l'existence terrestre du Sau-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 379.

(2) Lobstein, *La notion de la préexistence*, etc., p. 35, note 1. — Cf. *Le péché et la Rédemption d'après Saint Paul*, par Ménégoz, Paris, Fischbacher, 1882, p. 166-167.

(3) Cf. Ménégoz, *Le péché et la Rédemption*, p. 164.

Digitized by Google

veur. Se dépouiller, c'est renoncer à quelque chose que l'on possède réellement. De même, l'apôtre aurait-il écrit aux Corinthiens que le Sauveur « s'est fait pauvre, de riche qu'il était » (II Cor. VIII, 9), s'il avait entendu par là que Jésus n'a reçu le titre et les attributions de « Seigneur » qu'après sa résurrection? Si telle eût été sa pensée, Saint Paul aurait dû complètement transposer les termes et s'écrier : « Jésus est devenu riche, de pauvre qu'il était! » Dira-t-on, avec M. Lobstein, que « la notion de la préexistence du Christ est incidemment mise ici au service d'une intention pratique et parénétique (1) »? Nous n'en disconvenons point. Mais, si l'apôtre s'autorise, en passant, du dogme de la préexistence pour en tirer un précepte de morale, c'est que cette doctrine était évidemment acceptée sans contestation de tous ses lecteurs; c'est qu'elle constituait l'une des croyances communes à tous les chrétiens de la primitive Église. Si cette notion avait eu pour Saint Paul « la valeur secondaire et *relative* d'une explication théologique » (2), comment un logicien de sa trempe l'aurait-il fait valoir pour déterminer les Corinthiens à mettre en pratique le principe *absolu* de la charité? Sans doute Paul n'insiste pas longuement, dans les deux textes en question, sur l'importance de cette doctrine au point de vue dogmatique; mais, comme Ritschl le fait remarquer très bien ailleurs, les apôtres ne font pas dans leurs lettres un cours de théologie (3).

(1) Lobstein, *La notion de la préexistence*, etc., p. 40.
(2) *Id.*, p. 41.
(3) *Rechtf. und Vers.*, II, 300.

Digitized by Google

En outre, ajoute avec raison notre auteur, « plus un écrivain est ferme dans ses principes, moins il éprouve le besoin d'insister directement sur sa manière de voir, quand il suppose que celle-ci est partagée par ses lecteurs (1). » Telle est, croyons-nous, la vraie raison pour laquelle les auteurs du Nouveau Testament ne proclament pas plus souvent leur foi profonde à la divinité essentielle et éternelle de Jésus-Christ.

Ainsi donc, Jésus-Christ et après lui ses apôtres ont certainement enseigné le dogme de la préexistence; et cela nous suffit pour que nous accordions notre adhésion personnelle à cette doctrine si authentiquement évangélique. Nous le savons bien, nous ne pouvons matériellement prouver que le fondateur de l'Église chrétienne ne se trompait point, quand il se rendait à lui-même un témoignage dont il nous est impossible ici-bas de contrôler la véracité. Mais, à nos yeux, la conscience que Jésus a eue de sa personne et de son œuvre est la norme suprême de la foi chrétienne. Nous estimons qu'après avoir reconnu en Christ le Saint et le Juste par excellence, après avoir trouvé dans l'Évangile une réponse aux besoins les plus nobles, aux aspirations les plus hautes de sa conscience, après avoir éprouvé les salutaires effets de la Rédemption dont Jésus est l'auteur, le croyant a le droit ou plutôt le devoir de s'en rapporter simplement au jugement souverain que le Sauveur a porté sur lui-même.

Celui qui a fait l'intime expérience de la divinité

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 300.

Digitized by Google

du christianisme (Jean VII, 17), doit accepter comme infaillibles les déclarations du témoin fidèle qui ne saurait mentir et dont toutes les paroles portent le sceau de la sincérité la plus scrupuleuse. On le voit, nous croyons à la préexistence du Christ d'une manière, pour ainsi dire, médiate et dérivée. Nous estimons qu'il faut établir la vérité de cette doctrine, non par voie *déductive,* mais par voie *régressive.* La sotériologie est donc, pour nous, un *terminus a quo,* c'est-à-dire le point de départ, la base même de la christologie (I Cor. XV, 3-4). Mais nous ne craignons pas d'ajouter, d'autre part, que la foi en Jésus-Christ comme Fils unique de Dieu découle logiquement de la foi vivante en lui comme Rédempteur du monde. C'est parce que « je sais ce que Jésus a fait pour moi » que je m'en rapporte à son témoignage quand il me dit nettement « ce qu'il est pour moi », et quand il revendique pour sa personne l'adoration due par l'homme à Dieu seul.

Qu'on y prenne garde : considérer comme fausses ou inexactes les paroles dans lesquelles Jésus proclame sa préexistence, c'est infirmer l'autorité de tout son enseignement en général. S'il s'est trompé sur un point, il a pu se tromper sur d'autres! Pourquoi, en effet, accorderions-nous, par exemple, un crédit tout particulier aux discours dans lesquels il met pour nous en évidence l'immortalité? Ritschl répondra-t-il que le chrétien peut faire lui-même l'expérience de la vie éternelle? Nous l'avons dit, c'est jouer sur les mots que de prétendre que l'on peut littéralement expérimenter ici-bas la résurrection des corps et la vie future. Nous ne voyons donc pas pour-

Digitized by Google

quoi nous penserions que Jésus-Christ est dans l'erreur quand il parle de sa préexistence, et dans le vrai quand il fait entrevoir à ses disciples les augustes réalités de la vie à venir. Allèguera-t-on enfin que toute la prédication du Sauveur, tous ses entretiens intimes avec ses disciples ou toutes ses allocutions publiques supposent et respirent la foi en l'immortalité? Mais encore qu'en sait-il lui-même? Celui qui admet que le Sauveur a vécu d'une existence réelle dans le ciel avant de revêtir une forme humaine voit tout naturellement en lui un témoin irrécusable qui n'annonce que ce qu'il a vu ou entendu. Mais, si l'on nie comme Ritschl la préexistence du Christ; si de plus l'on soutient, avec ce théologien, que tout rapport direct et personnel, toute « communion mystique » entre l'homme et Dieu est impossible, comment peut-on admettre d'autre part que le Sauveur est entré avec Dieu, qui est transcendant, en relation spirituelle immédiate? On renonce à résoudre le problème, et pour cause, car rien ne nous garantit, au point de vue de Ritschl, que Jésus ait expérimenté lui-même les vérités doctrinales qu'il a enseignées. « En vain chercherait-on, s'écrie notre auteur, à éclaircir le mystère » des rapports que le Fils entretient avec son Père (1). Mystères pour mystères, répliquerons-nous à notre tour, nous aimons mieux ceux de l'Évangile que ceux dont la théologie de Ritschl ne peut elle-même se passer!

Du reste, admettons, pour un moment, cette assertion de Ritschl et de son école que, « dans aucun des

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 96 — Cf. III, 426.

Digitized by Google

discours dont le caractère historique reste au-dessus de toute atteinte, Jésus n'a affirmé sa préexistence réelle et personnelle (1). » Mais alors, comment se fait-il que tous les apôtres, que Saint Jean, Saint Pierre, Saint Paul, l'auteur de l'Épître aux Hébreux aient vu en Jésus un être divin qui jouissait d'une existence consciente, concrète avant son incarnation? Comment se fait-il que des hommes d'un caractère aussi opposé, de tendances parfois si diverses, soient arrivés par des voies aussi différentes à la même conclusion? On a prétendu que les auteurs sacrés ont été amenés par leur milieu intellectuel et religieux à proclamer le dogme de la préexistence comme un corollaire théologique de leur foi au Christ glorifié (2). Si cette thèse était juste, qui nous garantirait que les apôtres nous ont fidèlement conservé l'enseignement de Jésus-Christ sur son œuvre, puisqu'ils auraient, d'après cette théorie, si mal compris son enseignement sur sa personne? Du reste, un corollaire n'est-il pas l'expression d'une réalité objective, quand il est déduit d'un axiome *vrai* au moyen d'un raisonnement *juste* (3)? — Enfin remarquons que, tout en faisant profession de s'en référer exclusivement au témoignage décisif de la première communauté chrétienne, Ritschl élimine habilement tous les textes du Nouveau Testament qui rendent un écla-

(1) Lobstein, *La notion de la préexistence*, etc., p. 117.

(2) Cf. *Études sur la méthode de la dogmatique protestante*, p 16 (2e étude). — Cf. *La notion de la préexistence*, etc., p. 22, 55, etc.

(3) *La logique des disciples de M. Ritschl*, etc., par Wennagel, p. 27.

Digitized by Google

tant hommage à la divinité préexistante de Jésus-Christ (1).

Au point de vue exégétique, la christologie de Ritschl est donc inadmissible. Elle n'est pas plus acceptable au point de vue religieux. Ce théologien aime à répéter que la foi en la préexistence est absolument indifférente à la vie spirituelle et qu'elle n'a pour le croyant aucune valeur directe, aucune efficacité pratique (2). Avec MM. Gretillat (3), Wennagel (4), Godet (5), Ehrhardt (6), nous estimons que cette affirmation est absolument erronée. Celui qui croit que le bien-aimé du Père a renoncé à la félicité céleste pour venir vivre ici-bas notre vie de peines et de douleurs, celui qui croit que Jésus s'est littéralement fait pauvre pour nous enrichir, qu'il a sacrifié le bonheur et les joies du ciel pour soulager volontairement les misères et les souffrances de la terre, celui-là peut et doit avoir de l'amour divin une tout autre conception que le théologien qui considère Jésus comme le simple produit de son temps et de l'humanité. Non certes, il ne saurait nous être indifférent de savoir si la naissance du Sauveur est le point de

(1) Cf. *Le siècle apostolique*, 1re période, par de Pressensé, Introduction, p. xxx-xxxi.

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 376-377 — Cf. *Unterricht in der christl., Religion*, § 24 *a*.

(3) *Exposé de théologie systématique*, IV, 195 sq.

(4) *La logique des disciples de M. Ritschl*, p. 70 sq.

(5) *La personne de Christ* (*Revue chrétienne*, 1884, p. 468 sq.)

(6) *Histoire et logique* (*Revue de théologie et de philosophie*, 1884, n° 2, p. 137-138).

Digitized by Google

départ de son obéissance à Dieu ou le fruit héroïque du plus grand des dépouillements! Non, il n'est pas indifférent « pour l'idée que nous nous faisons du caractère de Dieu, de son cœur, si l'on peut ainsi dire, que notre Sauveur soit pour nous un de nos frères, auquel Dieu a inspiré le besoin de nous parler de l'amour de notre Père commun, ou que, dans Celui qui nous sauve, nous contemplions un être qui ne nous parle pas seulement de Dieu, mais en qui Dieu nous parle Lui-même, nous aime Lui-même... » au point de livrer son « unique » à la mort pour nous (1). Et qu'on ne dise pas que le croyant peut très bien retenir le fait d'expérience, l'axiome religieux dont la formule de la préexistence n'est que le corollaire théologique (2). Nous n'avons jamais bien compris, pour notre part, ces distinctions de la dialectique moderne, et nous ne pensons pas que la théologie et la religion soient aussi essentiellement différentes l'une de l'autre qu'on le prétend aujourd'hui. La connaissance religieuse suppose toujours une connaissance théologique plus ou moins déterminée et consciente. Tel laïque pieux de nos églises qui aurait quelque peine à formuler dogmatiquement sa foi en la divinité du Sauveur, éprouve un véritable malaise — pour ne pas dire plus — s'il entend un prédicateur nier la préexistence réelle et personnelle de Jésus-Christ. Pourquoi? C'est parce qu'il sent d'instinct que sa foi au Christ préexistant est inséparable de sa foi au Christ Rédempteur. L' « axiome

(1) Godet, *Revue chrétienne*, 1884, p. 470-471.

(2) Cf. Lobstein, *Études sur la méthode*, etc., 2e étude, p. 16.

Digitized by Google

religieux » implique, à ses yeux, le « corollaire théologique », et celui-ci n'importe pas moins à sa vie chrétienne que celui-là.

Les apôtres attribuaient une grande valeur religieuse à la doctrine de la préexistence. Dans Colossiens I, 12-20, Saint Paul insiste avec force sur l'éternelle divinité du Christ et sur ses attributs métaphysiques pour faire d'autant mieux comprendre à ses lecteurs le prix inestimable de l'œuvre de salut opérée par Jésus-Christ. Dans II Corinthiens VIII, 9; Philippiens II, 5-11, l'apôtre, pour convier les chrétiens à l'obéissance et à la charité, rappelle que le Sauveur s'est dépouillé lui-même, afin de les enrichir par sa pauvreté. Il est donc manifeste que, pour Saint Paul, la notion de la préexistence avait une immense portée morale et dogmatique tout à la fois (1). Saint Jean était, à cet égard, entièrement de l'avis de Paul, quand il écrivait ces paroles solennelles : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu; et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu, c'est celui de l'Antéchrist... » (I Jean IV, 2-3. — Cf. I Jean I, 1 sq. — Évangile de Jean I, 1 sq.).

Au surplus, ce qui démontre amplement que la foi en la préexistence est d'une importance capitale pour la vie religieuse, c'est que la plupart des grands chrétiens des siècles passés, ceux qui ont été de vraies lumières dans l'Église ont cru, de toute leur âme, à la divinité non seulement morale, mais encore métaphysique de Jésus-Christ. « L'efficacité pratique, la

(1) Cf. Wennagel, *La logique des disciples de M. Ritschl*, p. 97-98, note 1.

Digitized by Google

fécondité religieuse, la richesse des applications spirituelles et vivantes, nous dit-on, telle est, pour l'Église, la pierre de touche de chaque doctrine théologique, telle est l'instance souveraine à laquelle le dogme christologique ne saurait se soustraire... (1). » Eh bien! si ce principe est juste, si l'on peut juger de la vérité d'une doctrine d'après les fruits qu'elle produit et les résultats qu'elle provoque; si, en un mot, suivant la théorie philosophique de Ritschl, les effets actifs d'une chose en révèlent l'existence objective, on ne saurait en douter, le dogme de la préexistence est l'expression d'une grande et fortifiante réalité. Sans parler des chrétiens de l'âge apostolique, les Justin Martyr, les Athanase, les Augustin, les Luther, les Calvin, les Pascal, tous ces illustres témoins de la puissance de l'Évangile ont vu en Jésus non un homme devenu Dieu, mais un Dieu devenu homme pour nous sauver! En outre, s'il est trop certain que l'« appel suprême adressé par Dieu à sa créature au moyen du Fils préexistant manque souvent son effet » (2), — car les pécheurs qui ne *veulent* pas venir à Dieu ne sauraient être convaincus par les exhortations les plus incisives, — il n'en est pas moins vrai, d'autre part, qu'elles ne sont point rares, encore aujourd'hui, les âmes qui ont été touchées, régénérées, converties, en entendant parler du dépouillement héroïque auquel a consenti le Fils de Dieu, afin de nous arracher à la perdition! Pour clore cette partie de la discussion, nous n'hésitons donc

(1) Lobstein, *La notion de la préexistence*, etc., p. 148.
(2) Lobstein, *Études sur la méthode*, etc., 2e étude, p. 20.

Digitized by Google

pas à dire avec M. Gretillat : « Si une atteinte portée à la doctrine de la déité essentielle de Christ peut rester inoffensive pour la piété individuelle et se rencontrer même avec une piété vivante, elle se traduira inévitablement à la longue par une déperdition de force et de vie pour l'Église (1). »

La théorie christologique de Ritschl est aussi insoutenable au point de vue dogmatique qu'au point de vue exégétique et religieux. Nous pourrions tout d'abord faire observer que ce théologien est en contradiction avec sa théorie de la connaissance, quand il déclare que, « pour Dieu, Christ existe éternellement comme celui qui se révèle à nous dans des limites temporelles (2). » Au fond, étant donnés les principes psychologiques de Ritschl, ces affirmations n'ont aucun sens et ont tout l'air d'une simple concession au langage « métaphysique » de la théologie « vulgaire ». De quel droit, en effet, notre auteur appelle-t-il Jésus « le Fils éternellement aimé » du Père *(den ewig geliebten Sohn Gottes)* (3), si ce Fils de Dieu n'existait pas de toute éternité? L'amour s'objective toujours en une personne déterminée et vivante! Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'une *personne*, c'est-à-dire un être distinct, qui n'existe que *virtuellement* dans la pensée de Dieu? Ne serait-ce point la subs-

(1) *Exposé de théologie systématique*, IV, 198.
(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 443.
(3) *Theol. und Met.*, p. 14.

Digitized by Google

tance séparée de ses effets sensibles, la « chose en soi » distinguée de ses manifestations concrètes? Que peut bien savoir Ritschl de l'élection du Fils par le Père avant même la création du monde? Comment a-t-il pu s'assurer *expérimentalement* de la réalité de cet acte divin, de cette résolution prise en Dieu avant le temps? Nous l'avouons, lorsque Ritschl assure que, « comme fondateur du royaume de Dieu le Seigneur est l'objet de l'éternelle connaissance de Dieu » (1), le docteur de Gœttingue nous paraît nager en pleine métaphysique; et la préexistence purement idéale qu'il affirme nous semble « une idole platonicienne » dont la théologie chrétienne doit courageusement se débarrasser.

De plus, il importe de ne pas l'oublier, c'est grâce à un véritable abus de langage que Ritschl peut dire qu'il proclame, lui aussi, la divinité de Jésus-Christ. « L'amour, écrit-il, la grâce, la fidélité du Sauveur, la souveraineté qu'il a exercée sur le monde durant le cours de son existence historique, voilà les attributs essentiels de sa divinité (2). » C'est dire que, pour notre auteur, la divinité du Christ consiste dans ses attributs moraux et particulièrement dans sa miséricorde et dans sa sainteté. M. Secrétan ne pense pas autrement que Ritschl sur ce point : « La parfaite sainteté de Jésus-Christ, s'écrie-t-il quelque part, telle est donc sa divinité que nous affirmons toute entière (3). » Or, nous le demandons, est-il possible,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 441.

(2) *Unterricht*, etc., § 24 — Cf. § 22. — *Rechtf. und Vers.*, III, 436.

(3) *Théologie et Religion*, par Secrétan, Lausanne, Arthur Imer, 1883, p. 40.

Digitized by Google

en bonne logique, « de restreindre la divinité d'un être à sa sainteté » (1) ou à la royauté purement spirituelle que cet être a pu déployer, pendant sa vie, à l'égard de l'univers matériel? Comme on l'a observé, la sainteté, l'amour, l'empire sur le monde sont des modes de l'existence de Dieu, mais l'état divin implique d'autres attributs encore. « Si Dieu ne joignait pas à la sainteté la toute-puissance et l'omniscience, s'Il ne remplissait pas l'univers de la toute-présence de sa volonté et de son intelligence, serait-Il encore Dieu (2)? » La notion de la divinité est donc plus ample, plus riche que celle de sainteté ou de souveraineté morale vis-à-vis de la nature! On n'a point, par conséquent, le droit de dire comme Ritschl : « Jésus-Christ est le Fils de Dieu dans un sens unique, puisqu'il a pleinement révélé dans sa vie la grâce, la fidélité et l'amour de Dieu (3). » Parler ainsi, c'est « affirmer et nier d'une seule haleine » la divinité du Sauveur (4).

Ritschl sent si bien l'insuffisance dogmatique de sa notion de la divinité du Christ qu'il dit lui-même : « La position que Dieu occupe par rapport au monde, dont Il est le créateur et le gouverneur, ne peut se manifester *directement* dans une existence humaine, celle-ci faisant partie du monde (5). » Et encore :

(1) Cf. Godet, *Revue chrétienne*, 1884, p. 457.

(2) Godet, *Revue chrétienne*, 1884, p. 752.

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 428.

(4) Cf. Godet, *Revue chrétienne*, 1884, p. 752.

(5) « *Soll die Stellung Gottes zu der Welt, sofern er sie erchafft und leitet, direct nicht in einem Menschenleben, welches ein Theil der Welt ist, zur Erscheinung gebracht werden* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 428).

Digitized by Google

« En ce qui concerne la création et la conservation du monde, on ne peut appliquer à Jésus l'attribut (de la divinité) que d'une manière indirecte, en ce sens que Dieu crée et conserve le monde en vue du but qui a été atteint par l'œuvre spéciale de Christ (1). » Quel langage ambigu! Qu'est-ce donc qu'un prédicat indirectement rapporté au sujet lui-même? L'attribut n'est-il pas, d'après Ritschl, inséparable de la substance? Et puis, comment est-il permis de soutenir qu'on peut considérer indirectement le Christ comme l'auteur et le gouverneur du monde créé, sous prétexte qu'il est le fondateur du Royaume de Dieu, but suprême de la création du monde? « Si un roi exerce la domination sur son royaume en vue de son fils, remarque finement Gess, qui parle d'une domination active exercée sur ce royaume par ce fils (2)? » Le *but* de l'univers ne saurait se confondre avec sa *cause* première. On assure que les écrivains du Nouveau Testament ont commis une confusion de ce genre (Hébr. I, 3; I Cor. VIII, 6; Col. I, 12-20). « Dans l'esprit de Paul, a dit M. Lobstein, la foi religieuse en l'éternité du *plan* de la rédemption se traduit par la formule théologique de la préexistence de l'*organe* de la rédemption... Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'apôtre ait vu, dans le médiateur du salut, le médiateur de la création, de la conservation et du gouvernement du monde (3). » Si ingénieuse que soit l'explication, nous pensons que Saint Paul était assez

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 437.
(2) Gess, *Das Dogma von Christi Person und Werk*, etc., p. 272.
(3) *La notion de la préexistence*, etc., p. 46-47.

Digitized by Google

bon logicien pour ne pas se laisser entraîner à des écarts de raisonnement aussi manifestes. En tout cas, si la dialectique des apôtres a été en défaut sur ce point, nous devons nous garder de tomber dans la même erreur; et comme la divinité implique, dans le langage courant, l'éternité de l'existence personnelle, un théologien éclairé ne devrait pas, semble-t-il, affirmer qu'il accepte la divinité de Jésus-Christ, quand ce substantif n'a plus sous sa plume le sens que l'Église chrétienne a toujours attaché à ce mot.

A ceux qui lui reprochaient de voir en Jésus « un simple homme », Ritschl a répondu que cette expression *(ein blosser Mensch)* désigne je ne sais quelle quantité matérielle *(Naturgrösse)*, dépouillée de tous les attributs moraux qui constituent une personnalité. Or, ajoute-t-il avec une aimable impertinence, « je ne tiens aucun de mes adversaires eux-mêmes pour un simple homme, attendu que je suppose toujours chez autrui une dose quelconque d'éducation et de développement moral... (1). » La réponse, pour être spirituelle, ne réfute nullement l'objection. Il est certain qu'en faisant profession de croire à la divinité du Sauveur, Ritschl donne injustement à sa pensée « une couleur orthodoxe » *(einen orthodoxen Schein)* (2) et décerne à Jésus, par pure « courtoisie » *(eine Sache der Courtoisie)* (3), un titre qui ne correspond nullement à la réalité *(titulus sine re)*.

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 375-376.
(2) *Die Ritschl'sche Theologie*, Vortrag von Lipsius, p. 9.
(3) *Versöhnung und Rechtfertigung*, Zwei Vorträge, etc., p. 43.

Digitized by Google

Aussi, M. Farner, pasteur suisse de tendance rationaliste, a-t-il fait judicieusement observer que les conceptions christologiques de Ritschl sont absolument celles des théologiens libéraux. « On se demande, écrit-il, si la théorie de Ritschl lui permet vraiment de parler d'une divinité de Christ (1). » Au lieu de se servir d'une terminologie à double entente, Ritschl n'aurait-il pas mieux fait de « recourir à d'autres titres, tels que : roi de l'humanité, chef de l'Église, médiateur..., » et de « renoncer d'emblée à ce mot de divinité qui ne pouvait provoquer, chez les lecteurs de la partie adverse, que des méprises ou des protestations, parce qu'il est pris ici, sans avertissement préalable, dans un sens totalement arbitraire et totalement différent du leur (2)? »

Ritschl, il est vrai, prétend admettre la divinité *actuelle* de Jésus-Christ, puisqu'il enseigne que depuis son élévation à la droite de Dieu, le Christ glorifié est devenu « Seigneur » (Κύριος) et a reçu en partage toutes les perfections divines. Nous ne chercherons pas à savoir si notre théologien pense réellement que Jésus-Christ possède *actuellement* tous les attributs, sans exception, de Dieu Lui-même. Nous nous contenterons de rappeler que nous ne trouvons nulle part dans l'Écriture cette idée d'une divinité acquise. « Un Dieu fait homme, dit avec raison M. Gess, c'est un miracle; mais un homme fait Dieu, c'est une aventure (*Abendteuer*, accident magique) (3). »

(1) *Unsere Stellung zu Ritschl* (*Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, 1889, p. 105).

(2) Wennagel, *La logique des disciples de M. Ritschl*, p. 65.

(3) Godet, Conférences apologét., *La divinité de Jésus-Christ*, p. 27.

Digitized by Google

Ritschl reproche à la théorie de la *Kénose* de n'être pas autre chose que de la mythologie *(nichts anderes als Mythologie)* (1). « Mais quoi? Un homme déifié serait moins mythologique qu'un Dieu fait *homme?* Un être qui a commencé, changé en un être qui n'a point commencé, vous paraît plus rationnel qu'un être éternel entrant dans le temps...? Mythologie pour mythologie, celle de l'abaissement volontaire du Fils me paraît donc, de tous points, préférable à celle de la déification d'un homme (2). »

Au reste, en quoi consiste proprement, d'après Ritschl, la divinité de Jésus-Christ? En ce qu'il a, tout d'abord, fait connaître aux hommes le but suprême de l'amour divin, le Royaume de Dieu (3). Mais les prophètes de l'ancienne alliance n'avaient-ils pas, avant le Christ, invité les Israélites « de bonne et franche volonté » à entrer dans le royaume que Jéhovah voulait fonder ici-bas (Exode XIX, 6)? Sans doute, la notion du Royaume de Dieu a été élargie, spiritualisée par Jésus-Christ, mais elle n'a point été formulée par lui, il l'a empruntée lui-même au judaïsme dont elle est, comme on l'a dit, « le plus bel héritage » (4). Il est certain également que le Sauveur a montré son immense amour pour ses frères en faisant du but même de l'humanité celui de toute sa vie (5). Mais, déjà dans l'ancienne économie, Moïse n'avait-il pas donné l'exemple d'une charité vraiment

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 388.
(2) Godet, *Revue chrétienne*, 1884, p. 474-475.
(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 425.
(4) V. Astié, *La théologie allemande contemporaine*, p. 176.
(5) *Rechtf. und Vers.*, III, 426-427.

Digitized by Google

sublime, quand il implorait le pardon de l'Éternel en faveur des Israélites et allait jusqu'à s'écrier : « Pardonne leur péché, sinon, efface-moi de ton livre » (Exode xxxii, 32). Que de serviteurs de Dieu, que de prophètes de l'Ancien Testament, Ésaïe et Jérémie entre autres, qui ont consacré leur existence tout entière au bien moral et spirituel d'un peuple « rebelle et contredisant! »

Jésus-Christ n'a donc pas eu le monopole exclusif du dévouement et de l'amour pour ses semblables. Ritschl assure quelque part que « tout amour existant entre les hommes provient, d'après la conception chrétienne, de la révélation de Dieu en Christ (1). » Mais notre théologien qui dépeint ailleurs, avec une précision si vivante, la préparation du Royaume de Dieu parmi les nations païennes elles-mêmes, ne saurait pourtant dénier tout caractère moral aux faits et gestes des hommes qui ont vécu sur la terre avant la venue de Jésus-Christ. Comment, en effet, Ritschl pourrait-il dire avec Saint Augustin, par exemple, que les vertus des païens étaient des « vices brillants » *(splendida vitia)*, lui qui repousse la doctrine du péché originel et soutient même que l'enfant, dans les

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 226. Si, d'après la doctrine de Ritschl, Dieu est essentiellement amour et s'Il ne s'est révélé comme tel qu'en Jésus-Christ, on se demande comment, avant la venue du Sauveur, les Israélites eux-mêmes ont pu avoir une connaissance quelconque de Dieu. Qui donc avait appris aux Psalmistes et aux Prophètes à célébrer la bonté et les miséricordes de Jéhovah? Précisément parce qu'il nie qu'il y ait une religion naturelle, Ritschl devrait affirmer d'autant plus nettement la réalité d'une révélation divine dans l'ancienne alliance. (V. Pfleiderer, *Die Ritschl'sche Theologie*, etc., Jahrbücher für protestantische Theologie, 1889, II, p. 193).

Digitized by Google

premières années de son existence, aspire inconsciemment au bien (1)? Eh quoi ! « une humanité aussi heureusement douée n'aurait donc accompli avant Jésus-Christ aucun acte de véritable charité ! (2) » Quoi ! ce peuple d'Israël, auquel nous devons la notion du Royaume de Dieu, n'aurait pas été plus éclairé que les païens eux-mêmes au point de vue moral et religieux ! Notre auteur qui a si bien mis en relief la valeur dogmatique de l'Ancien Testament ne peut certes défendre un tel point de vue. Il ne peut nier que les héros de l'ancienne alliance aient travaillé, eux aussi, au service de Dieu, avec un courage et une abnégation admirables ; et si Jésus les a surpassés en « grâce » et en « fidélité », s'il a été consumé, plus qu'aucun d'eux, par un amour ardent pour l'humanité tout entière, on ne peut signaler entre eux et lui aucune différence essentielle et spécifique. Théoriquement, ils sont aussi dignes que le Christ de recevoir le titre de Fils de Dieu, d'autant plus qu'ils ont eu le mérite de s'appliquer avant lui à la réalisation du souverain bien, le Royaume de Dieu.

Enfin, nous avons vu que la divinité de Jésus-Christ consiste avant tout, pour Ritschl, dans la royauté suprême qu'il a exercée ici-bas vis-à-vis de la nature et de la société humaine. Or notre auteur restreint singulièrement lui-même l'étendue de cette domination de Jésus sur le monde physique, quand il déclare que le pouvoir miraculeux du Sauveur a

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 320.

(2) Pfleiderer, *Die Ritschl'sche Theologie*, etc., Jahrbücher für prot. Theol. 1889, II, p. 194.

Digitized by Google

été moins complet que ne l'avaient espéré les prophètes (1). Aussi est-il évident que, aux yeux de Ritschl, la souveraineté du Christ sur l'univers est purement spirituelle et morale. Encore faut-il reconnaître que l'indépendance de Jésus à l'égard du monde ne semble point, à première vue, aussi absolue, aussi incontestable que le ferait supposer la théorie de Ritschl. Il n'est pas prouvé, n'en déplaise au théologien de Gœttingue (2), que Saint Paul ait eu tort d'espérer pour l'avenir la conversion d'Israël au christianisme (Rom. xi, 25 sq.), et l'apôtre des Gentils, en tous cas, nous paraît pour le moins aussi libre de tout préjugé national que ce Jésus de Nazareth auquel Saint Matthieu attribue ces paroles d'apparence sectaire : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (Matth. xv, 24). « N'allez pas vers les païens et n'entrez pas dans les villes des Samaritains » (Matth. x, 5).

Ritschl nous dit aussi que Jésus est vraiment Fils de Dieu, parce qu'il a su accepter avec patience et douceur les plus grandes épreuves qu'il considérait comme des dispensations de Dieu (3). Ce n'est pas nous qui contesterons la part de vérité que renferme cette affirmation. Toutefois, en discutant plus loin la théorie de Ritschl sur la Rédemption, nous serons obligé de constater que Jésus n'a point envisagé la mort et les afflictions terrestres avec la sérénité

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 430 — Cf. « *Unscheinbar genug ist diese Ausübung der Macht über die Welt* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 433).

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 433.

(3) *Id.*, III, 435-436.

Digitized by Google

triomphante dont parle Ritschl. « Maintenant mon âme est troublée », s'écrie-t-il un jour en pensant à sa fin prochaine (Jean XII, 27). Marc nous rapporte qu'au jardin de Gethsémané le Maître « commença à éprouver de la frayeur et des angoisses » (Marc XIV, 33-34. — Cf. Matth. XXVI, 37-38). D'après Luc, « il était en agonie et sa sueur devint comme des grumeaux de sang » (Luc XXII, 44). Si donc la divinité d'un être moral pouvait se mesurer au calme stoïque avec lequel il supporte les douleurs terrestres, nous nous demandons si Socrate ou Çakyamouni ne mériteraient pas mieux que Jésus le qualificatif de « divins ». Nous n'avons pas besoin, d'ailleurs, de rappeler que si la liberté spirituelle à l'égard du monde est un attribut de la divinité, ce prédicat est loin de comprendre en lui-même tous les modes de la personnalité de Dieu.

Ajoutons enfin que, précisément à cause de l'étroit rapport qui existe entre la christologie et la sotériologie, le théologien qui se refuse à proclamer la préexistence réelle du Sauveur diminue, amoindrit singulièrement la valeur et l'importance de la Rédemption opérée par Jésus-Christ. Seul, le Fils éternel de Dieu pouvait juger le péché dans toute sa portée tragique et dans sa redoutable gravité. Seul, il était à même de réconcilier pleinement les hommes pécheurs avec le Saint des saints. En outre, il est clair que le salut offert à l'homme par Christ doit paraître plus particulièrement précieux, inestimable, à celui qui voit en Jésus non un simple homme, mais le propre Fils de Dieu! Par contre, comme l'œuvre du salut réalisée par le Christ con-

Digitized by Google

siste essentiellement, d'après notre auteur, à nous enseigner la résignation aux épreuves et aux maux terrestres, il résulte de là que la foi de Ritschl en la divinité de Jésus-Christ ne peut être que très relative et qu'elle s'affaiblit nécessairement dans la mesure même où il restreint la portée objective de la Rédemption dont Jésus est l'auteur.

Malgré les lacunes et les erreurs que nous avons cru devoir relever dans les conceptions christologiques de Ritschl, nous ne voulons pas terminer ce chapitre sans signaler tous les éléments de vérité que renferme la doctrine de ce théologien sur la personne du Christ. Jésus de Nazareth est positivement pour Ritschl l'Élu éternel de Dieu, le Chef suprême de l'humanité, l'Être unique *(der Einzige in seiner Art)* (1) chargé par le Tout-Puissant de fonder ici-bas le Royaume des cieux. Le Christ de Ritschl n'est pas un Christ de fantaisie, comme celui de Strauss ou de M. Renan, mais une personnalité bien vivante, qui a réalisé dans son existence terrestre l'idéal de la justice, de l'amour et de la sainteté la plus parfaite. Une telle conception vaut bien qu'on la prenne en considération, car elle dépasse de beaucoup les vagues notions du déisme ou les théories si précaires du rationalisme d'antan. Ritschl a certainement compris mieux que beaucoup d'autres théologiens l'importance exceptionnelle de la personne du Christ dans l'histoire du monde. Aussi pouvons-nous jusqu'à un certain point appliquer à la christologie de Ritschl ce que M. Godet disait un

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 438. — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 22.

Digitized by Google

jour des belles études de Keim sur la personne de Jésus-Christ : « Cette conception suffit... pour embrasser en Christ un Sauveur, et même pour lui rendre hommage comme à un Seigneur. Et quand je considère qu'elle a été obtenue par le rude travail du labeur personnel; que, pour y parvenir, il a fallu se dégager de mille préjugés naturels ou scientifiques, qu'elle a été conquise à la pointe de l'épée contre tous les dogmes de l'incrédulité et tous les statuts de l'orgueilleuse raison, mon cœur s'émeut en face du noble athlète... Je ne puis m'empêcher de lui serrer la main avec effusion et, me rappelant cette parole du Maître : « Celui qui n'est pas contre moi est pour moi », de le saluer comme un frère! » (1)

(1) Godet, Conférences apologétiques, *La divinité de Jésus-Christ*, p. 7.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

LA DOCTRINE DU PÉCHÉ

S'il y a, dans le système de Ritschl, un lien organique qui unit la théodicée de ce penseur à sa notion de la justification et sa christologie à sa sotériologie, une corrélation plus intime encore existe entre sa théorie du péché et sa théorie du salut par Christ. Et cela se comprend très bien : « La manière dont on conçoit le mal détermine nécessairement celle dont on présente le remède ou *vice versâ* (1). » La doctrine de la Rédemption et celle du péché, a-t-on dit à juste titre, « se supposent et se déterminent mutuellement comme les deux faits qu'elles expriment; l'un de ces faits est la raison d'être de l'autre, car s'il n'y avait pas eu de péché, il n'y aurait pas de Rédemption (2). » Examinons donc, sans plus tarder,

(1) *L'origine du péché dans le système théologique de Paul,* par A. Sabatier, Paris, Leroux, 1887, p. 21.

(2) *La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher,* par F. Bonifas, p. 59.

Digitized by Google

l'enseignement de Ritschl sur la nature, les causes et les conséquences du péché.

Nous sommes pleinement d'accord avec Ritschl pour affirmer que « nous devons demander au Nouveau Testament l'exacte appréciation de ce qu'est le péché (1). » Les dogmaticiens du XVII[e] siècle avaient l'habitude de déterminer la notion chrétienne du mal moral d'après le récit biblique de la chute (2). Ils enseignaient que le premier homme était, à l'origine, dans un état de perfection relative dont il s'était volontairement privé lui-même par sa propre faute. Suivant les mêmes théologiens, le second Adam n'aurait eu pour but et pour objet que de rendre à l'humanité déchue la justice originelle *(justitia originalis)* que le premier Adam avait perdue par la désobéissance dont il s'était rendu coupable dans le paradis terrestre. Y a-t-il aujourd'hui des théologiens assez arriérés pour défendre encore une conception aussi singulière? Nous en doutons fortement, car il est clair « qu'il suffit d'exposer cette théorie pour la réfuter (3). » « Il serait temps, dit très bien M. Gretillat, de commencer à nous distinguer des dogmaticiens du XVII[e] siècle et d'admettre que l'orthodoxie elle-même est susceptible de réforme et de progrès (4). » Nous ne pensons pas, quant à nous, que

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 311.

(2) *Id.*, III, 313 sq.

(3) Lobstein, *Études sur la méthode de la dogmatique protestante*, 1[re] étude, p. 16. — Cf. Sabatier, *L'origine du péché*, etc., p. 30.

(4) Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, tome III, p. 461-462, note 2. — Nous ne faisons pas, pour notre part, du récit mosaïque de la chute « la clef de voûte de la doctrine chrétienne du péché »

Digitized by Google

l'état primitif de l'homme ait été la sainteté parfaite, puisque celle-ci ne peut-être que le fruit de la liberté, le résultat d'une série de décisions libres dans le sens du bien. L'idéal du chrétien est non pas l'état d'innocence d'Adam avant la chute, mais la perfection, la grandeur morale dont le Christ nous a donné l'exemple dans sa vie entière. Saint Paul nous dit lui-même que l'œuvre de grâce accomplie par Jésus-Christ est bien plus merveilleuse que les conséquences de la transgression d'Adam n'ont été funestes (Rom. v, 15; I Cor. xv, 45-49). Nous approuvons donc pleinement ces belles paroles de M. Bonifas : « Jésus-Christ fait plus que de réparer et de rétablir : il perfectionne et il transfigure... L'humanité nouvelle est aussi élevée au-dessus de l'humanité primitive que le Christ lui-même est élevé au-dessus d'Adam. Le premier homme était capable de s'unir à Dieu par l'obéissance et par l'amour. Le second Adam est cette union même accomplie et réalisée dans une personne vivante... C'est l'homme primitif, mais élevé à un plus haut degré de dignité et de gloire; c'est l'homme créé inférieur aux anges qui devient infiniment supérieur à eux (1). »

Ainsi, nous accordons à Ritschl que nous ne pouvons fixer et déterminer nettement la notion chré-

(Cf. *Lobstein, Études sur la méthode*, etc., *1re étude*, p. 14). A notre avis — et bien des théologiens évangéliques pensent comme nous — ce n'est point le récit de la Genèse qui est la clef de la notion chrétienne du péché, c'est celle-ci, au contraire, qui est la clef de ce récit et qui en postule l'historicité « véritable, sinon réelle », suivant un mot bien connu de Nitzsch.

(1) *Étude sur la théodicée de Leibnitz*, par Bonifas, Paris, 1863.

Digitized by Google

tienne du péché, que nous ne pouvons en mesurer la la gravité et la profondeur qu' « à la lumière de la personne et de l'œuvre du Christ », en nous plaçant « au cœur même de la révélation divine dans le second Adam (1). » Nous devons toutefois exprimer dès l'abord le regret que notre théologien n'ait pas cherché à donner du péché une définition biblique, empruntée directement aux textes dans lesquels Jésus-Christ et ses apôtres nous révèlent ce qui constitue, à leur yeux, la nature, l'essence même du mal moral.

Comme nous l'avons vu dans l'exposé de son système, Ritschl définit le péché par comparaison, par contraste. Le mal moral étant le contraire du bien et le bien consistant à travailler ici-bas à l'avancement du règne de Dieu avec une confiance absolue à la Providence divine et un amour souverain pour l'humanité, le péché est, d'après ce théologien, un acte de défiance, d'indifférence vis-à-vis de Dieu et — en second lieu seulement — un acte d'égoïsme à l'égard des hommes.

Cette définition nous paraît à la fois peu psychologique et trop intellectualiste. Peu psychologique, car le manque de confiance en Dieu est le fruit logique de l'égoïsme, au lieu d'en être la cause première (2). L'homme se défie de Dieu, parce qu'il a le sentiment plus ou moins confus que son égoïsme est en opposition directe avec la volonté divine et parce qu'il se heurte sans cesse aux barrières que le Tout-Puissant a disposées dans le monde pour mettre un frein

(1) Lobstein, *Études sur la méthode*, etc. (1re étude), p. 17-18.
(2) Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 316-317.

Digitized by Google

à ses convoitises. « Comme l'obstacle suprême à son ambition universelle, c'est Dieu Lui-même, l'égoïste s'emporte contre Dieu, il voudrait supprimer Dieu, il fait la guerre à Dieu (1). » Par conséquent, s'il se montre indifférent ou défiant vis-à-vis du Père céleste, c'est avant tout parce qu'il se refuse à sacrifier à Dieu ses intérêts et ses passions charnelles. Ritschl enseigne que la volonté de l'enfant est naturellement portée à revendiquer pour elle-même une liberté sans bornes et sans entraves *(Anspruch auf eine unbeschränkte Freiheit)*. Mais qu'est-ce que ce penchant à une indépendance absolue, si ce n'est l'amour du moi qui cherche à s'affirmer et à se satisfaire au détriment même d'autrui? N'est-ce pas un péché que d'aspirer à jouir d'une liberté excessive qui entraîne nécessairement l'homme hors des limites du droit et du devoir? Ce n'est donc pas de la défiance à l'égard de Dieu que découle l'égoïsme, c'est au contraire de l'égoïsme du cœur humain que procède la défiance de la créature à l'égard du Créateur.

En outre, la définition que Ritschl donne du péché a une couleur beaucoup trop intellectualiste. Prétendre que le mal moral consiste principalement dans un manque de confiance en Dieu, c'est présenter le péché comme un acte d'ignorance, comme une erreur involontaire de l'esprit humain plutôt que comme une transgression consciente de la loi morale. Or, que de gens ne rencontrons-nous pas qui ne nourrissent aucun sentiment de défiance à l'égard d'un Dieu

(1) *La doctrine du péché, d'après Albert Ritschl*, par Ch. Bois (*Revue théologique*, 1889, n° 3, p. 200).

Digitized by Google

dont ils ne s'occupent guère et qui pourtant aiment mieux les ténèbres que la lumière, non pas qu'ils doutent de l'amour divin, mais parce que « leurs œuvres sont mauvaises » (Jean III, 19). Aussi les auteurs sacrés ne considèrent-ils pas le péché comme un excès tout négatif de défiance vis-à-vis de Dieu, mais comme un fait de libre rébellion, de désobéissance positive à la volonté divine : « Quiconque pèche, écrit Saint Jean, transgresse la loi, et le péché est la transgression de la loi » (I Jean III, 4). Et Saint Paul dit à son tour : « Par la désobéissance d'un seul homme, beaucoup ont été rendus pécheurs » (Rom. v, 19. — Cf. I Tim. II, 14). Enfin Jésus-Christ voit dans le péché un acte conscient de volonté par lequel l'homme s'oppose délibérément aux desseins miséricordieux de Dieu à son égard (Matth. XXIII, 37; Luc VII, 30).

Le péché est donc, pour parler avec l'apôtre, « la transgression de la loi ». Mais quel est le caractère spécifique de toute transgression? C'est, d'après Julius Müller, l'égoïsme, l'amour du moi. Bien que certains textes du Nouveau Testament semblent confirmer cette manière de voir, il se peut qu'elle soit « d'apparence un peu simpliste », comme on nous l'a fait observer. « Il y a des gens qui aiment la famille, la cité, la patrie... et ces gens s'oublient eux-mêmes pour ne penser qu'à l'objet de leur culte... Ce ne sont pas des égoïstes, ce sont pourtant des pécheurs (1). » Selon Kreibig (2), ce qui distingue essentiellement toute

(1) C. Bois, *La doctrine du péché,* etc. *(Revue théologique,* 1889, n° 3, p. 201).

(2) *Die Versöhnungslehre auf Grund des christlichen Bewust-*

Digitized by Google

désobéissance à la volonté divine, c'est l'amour du monde (Matth. VI, 24; I Jean II, 15-17; Jacques IV, 4); mais l'homme n'aime le monde que pour les satisfactions que celui-ci procure à son égoïsme. Le monde n'est point du reste mauvais en lui-même, puisque Dieu l'a aimé au point de lui donner son propre Fils (Jean III, 16). — A notre avis, c'est à Jésus-Christ qu'il faut demander les éléments d'une exacte définition du péché. Pour le Sauveur, le bien, l'idéal suprême, c'est d'aimer Dieu de tout son cœur (Matth. XXII, 37; Marc XII, 29-31). Or, comme le péché est la transgression de la loi, et comme « le premier, le plus grand commandement » de la loi, celui qui comprend et renferme tous les autres (Matth. XXII, 37, 40) est celui qui nous prescrit d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, le péché consiste évidemment, d'après le Seigneur lui-même, à ne pas aimer Dieu, ou plutôt à aimer, à rechercher d'une manière exclusive des objets ou des personnes autres que Dieu. Cette définition (1)

seins, dargestellt von Gustav Kreibig (Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben, 1878, p. 37).

(1) Puisque Ritschl voulait définir le péché par contraste, il aurait pu, semble-t-il, accepter cette formule aussi ample que biblique. Mais ce théologien trouve qu'on tombe dans le « piétisme », dans « la dévotion du moyen-âge » (*Rechtf. und Vers.*, II, 99), quand on dit qu'il faut avoir de l'amour pour Dieu. Il assure que Jésus-Christ et les apôtres nous donnent, à cet égard, l'exemple de la « discrétion ». « Celui qui aime Dieu réellement, écrit-il, n'en parle pas d'ordinaire ou n'en parle qu'indirectement... et avec réserve » (*Rechtf. und Vers.*, II, 100 — Cf. III, 560-561). Cette allégation est très contestable. Saint Jean, entre autres, ne connaissait point les fausses délicatesses, la pudeur par trop *kantienne* de Ritschl, quand il disait sans réticence du Dieu de Jésus-Christ : « Nous l'aimons parce qu'il nous a aimés le premier » (I Jean IV, 19). Jacques et Paul parlent à diverses reprises

Digitized by Google

nous paraît embrasser synthétiquement toutes les manifestations possibles du mal moral (1).

Ritschl ne nous paraît pas non plus résoudre d'une façon satisfaisante le difficile problème de l'origine du péché. « L'ignorance, dit-il, est la condition essentielle des conflits de la volonté avec l'ordre de la société (2). » Cette assertion est, en premier lieu, en contradiction frappante avec les principes psychologiques de Ritschl. N'est-il pas surprenant, en effet, que ce théologien qui insiste tant sur le rôle de la volonté humaine dans toutes les actions ou déterminations individuelles, et qui prétend même que « la réalité particulière de l'esprit s'affirme surtout dans la fonction du vouloir » (3), en vienne à faire dériver le mal moral de l'ignorance, c'est-à-dire d'une lacune de l'intelligence et non d'une défaillance de la volonté? Ritschl, qui malmène si fort d'ordinaire l'intellectualisme hellénique, finit donc par dire, comme Socrate, que l'homme commet le mal parce qu'il ignore ce qu'est le bien! Malheureusement, les faits démontrent la fausseté de cette théorie, car il ne suffit

de ceux qui aiment Dieu (Rom. VIII, 28; I Cor. II, 9; Jacq. I, 12; II, 5 — Cf. Jean XXI, 15-17). Enfin Jésus-Christ nous recommande avant tout d'aimer Dieu, parce que cet amour, dans sa pensée, comprend le respect, la confiance et tous les sentiments religieux en général. « Aime Dieu, a dit Saint Augustin, et puis, fais tout ce que tu voudras. »

(1) Cf. Ch. Bois, *La doctrine du péché*, etc., p. 201-202.

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 357.

(3) *Theologie und Metaphysik*, p. 45.

Digitized by Google

pas d'apprendre de bonne heure à l'homme à discerner le bien du mal pour obtenir de lui une obéissance complète à la loi morale. L'expérience prouve surabondamment que l'enfant cède aux séductions et aux entraînements du vice, même quand on l'a bien averti d'avance que tel ou tel acte est répréhensible et condamné de Dieu. Dira-t-on qu'au moment où l'on peut faire comprendre à l'adolescent les conséquences funestes de son péché, sa volonté est déjà devenue l'esclave de passions coupables? Nous répondrons que l'homme mûr lui-même contracte souvent de mauvaises habitudes, à un âge où il se rend parfaitement compte de la gravité de la faute qu'il commet. Qui ne connaît le cas de ce docteur-médecin qui mourait, il y a quelque temps, de la morphinomanie, après avoir disserté en public pendant de longs mois sur les dangers de la morphine? Si l'ignorance était, comme le soutient Ritschl, l'agent principal du péché, les hommes les plus éclairés devraient avoir, en règle générale, la conscience la plus délicate. Or, nous savons de reste que les intelligences les plus cultivées ne sont pas toujours un modèle de vertu et que les hommes les plus ignorants ne sont pas toujours, par contre, des plus immoraux ou des moins vertueux.

En second lieu, l'Écriture ne dit nulle part que l'ignorance soit « la condition nécessaire pour que la volonté s'affermisse dans sa révolte contre l'ordre » établi par Dieu (1). Jésus-Christ ne dit pas aux pharisiens qu'ils pèchent parce qu'ils ne connaissent point la loi divine, mais parce qu'ils ne *veulent* pas

(1) *Rechtf. und Vers*, III, 357-358.

Digitized by Google

l'accomplir (Jean v, 40. — Cf. vii, 17). Les déclarations du Sauveur sur le péché sont si sévères que M. Sabatier a cru pouvoir dire quelque part : « Jamais homme n'a eu du péché une notion plus rigoureuse; nous la trouvons même souvent exagérée (1). » Et M. Meyer s'écrie de son côté : « A coup sûr, considéré en lui-même, cet enseignement sur le péché et sur les châtiments réservés aux pécheurs est tout le contraire d'une bonne nouvelle (2). » Sans doute, Jésus-Christ déclare que les hommes sont dans « les ténèbres » de l'ignorance et de l'erreur, mais cette ignorance est, à ses yeux, l'*effet* plutôt que la *cause* ou l'occasion du péché (Jean iii, 19; Matth. xiii, 13-15).

D'après Saint Paul, l'homme qui était à l'origine susceptible de s'élever peu à peu jusqu'à la connaissance de Dieu, est devenu de plus en plus incapable, par sa faute, de comprendre la vérité ou de se l'assimiler. Dans Éphésiens iv, 17-19, l'apôtre des Gentils assure que l'inintelligence qu'ont les païens des choses religieuses est le fruit de l'endurcissement volontaire de leur cœur (διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν); aussi dit-il ailleurs qu'ils sont absolument « inexcusables » (Rom. i, 21). Ainsi, pour Jésus-Christ et pour Saint Paul, l'ignorance, loin d'être la condition première du péché, en est la conséquence et le châtiment.

La cause active du mal moral, d'après Ritschl, c'est la volonté humaine qui entre de bonne heure en exer-

(1) *Jésus de Nazareth, le drame de sa vie, la grandeur de sa personne,* Toulouse, Société des livres religieux, 1867, p. 62.

(2) *Le Christianisme du Christ,* Étude sur l'enseignement de Jésus d'après l'évangile selon Saint Mathieu, par D.-H. Meyer, Fischbacher, 1883, p. 392.

Digitized by Google

cice, avec la prétention et l'espoir de se réaliser sans entraves. Mais pourquoi donc, demanderons-nous à notre auteur, pourquoi la volonté encore neutre du jeune enfant prend-elle toujours une direction générale contraire aux exigences de la loi divine? Pourquoi ne rencontre-t-on jamais d'homme qui ait, dès son enfance, suivi instinctivement, naturellement, la voie du devoir et de la sainteté? Serait-il donc plus facile de faire le mal que de faire le bien? Il n'est pourtant pas toujours commode de désobéir, sur certains points, à la volonté de Dieu, et le méchant doit lutter souvent contre bien des obstacles, bien des difficultés pour mener à bonne fin ses projets coupables.

Mais ce que nous reprochons surtout à l'enseignement de Ritschl sur l'origine du péché, c'est d'ôter à l'homme qui transgresse la loi morale toute responsabilité, « pour la porter tout entière sur Dieu qui a fait l'homme de telle sorte que le péché lui était inévitable (1). » En effet, si, à son entrée dans le monde, l'homme n'a aucun pressentiment de ce qu'est le bien; si, d'autre part, il naît avec une tendance instinctive à user dans ses actes d'une liberté illimitée, — tendance qu'il ne s'est point donnée lui-même et qui lui vient de la nature, — comment pourrait-on le rendre responsable des fautes et des désobéissances auxquelles il se laisse entraîner? Au fond, c'est Dieu, dans ce système, qui est l'auteur indirect du péché, et Ritschl « tombe dans cette contradiction intolérable que Dieu a créé l'homme pour le bien, en lui cachant

(1) Ch. Bois, *art. cit.*, p. 213.

Digitized by Google

le bien et en lui donnant le penchant au mal (1). » Ni la conscience morale, ni la Bible ne peuvent accepter une pareille théorie.

Pour éviter une objection aussi grave, Ritschl répondrait apparemment que l'ignorance native de l'homme à l'égard du bien et sa tendance à abuser de sa liberté morale rendent possible, probable même, mais non inévitable et nécessaire, l'apparition du péché au sein de l'humanité. Notre auteur déclare, en effet, qu'on ne saurait, « *a priori* ou conformément aux conditions de l'expérience, nier qu'une vie humaine puisse se développer ici-bas sans péché (2). » Toutefois, il proclame à maintes reprises non seulement la généralité, mais l'universalité du péché (3). Pour le dire en passant, la méthode empirique de Ritschl ne lui permet pas de présenter le péché comme un fait universel. Une telle affirmation n'est point une donnée directe de l'expérience. « Nous ne connaissons jamais qu'une partie infime de l'humanité; comment aurions-nous l'idée de conclure à la culpabilité de tous les hommes passés, présents et à venir? (4) » Nous ignorons l'histoire de milliers d'individus et même de peuples qui ont vécu avant nous sur la terre, et pourtant nous ne doutons point qu'ils

(1) Ch. Bois, *art. cit.*, p. 215.

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 358.

(3) « *Die Thatsache der allgemeinen Sünde der Menschen wird erfahrungsmässig dadurch festgestellt, dass der Trieb schrankenlosen Gebrauchs der Freiheit... mit den mannigfachen Reizen zur Selbstsucht zusammentrifft...* » (*Unterricht in der christl. Religion*, § 28).

(4) Bois, *art. cit.*, p. 217.

Digitized by Google

aient été pécheurs comme nous-mêmes. D'où vient cette conviction, sinon de l'intime certitude que nous naissons tous enclins au mal? Admettons, d'ailleurs, qu'il soit possible de constater expérimentalement l'universalité du péché. Encore faut-il chercher les motifs et les causes de cette universalité. Assurément, Ritschl décrit avec beaucoup d'exactitude l'action néfaste, l'influence corruptrice que les pécheurs exercent les uns sur les autres par la puissance de l'entraînement et des mauvais exemples (1). Mais, quelque puissants que soient les attraits du mal, quelque nombreuses que soient les chances et les occasions qui se présentent à l'homme de devenir un membre actif du « royaume du péché », comme l'appelle Ritschl, nous ne parvenons pas à comprendre — s'il est vrai que nous venons au monde sans mauvais penchant — pourquoi, dans tous les pays, chez tous les peuples, dans tous les siècles, tous les fils d'Adam tombent, sans exception aucune, dans l'esclavage du péché! Quoi! selon Ritschl, il y a chez l'enfant une certaine inclination vers le bien (2), et l'histoire n'a conservé le souvenir d'aucun homme — Jésus-Christ mis à part — qui ait ici-bas réalisé parfaitement le bien! « Chaque enfant, né de parents chrétiens..., dit Ritschl, se trouve, dès son entrée dans la vie, exposé aux sollicitations multiples du mal (3). » Voilà précisément un fait de nature à nous surprendre; car enfin, pourquoi des enfants placés sous une influence

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 320-321.
(2) *Id.*, III, 320.
(3) *Unterricht in der christl. Religion*, § 27.

Digitized by Google

des plus salutaires, élevés dans une atmosphère des plus saines succombent-ils si facilement aux sollicitations du péché? Pourquoi peut-on, de l'aveu même de Ritschl, constater chez l'enfant un « instinct de résistance au bien » *(Hang des Widerstrebens gegen das Gute)* (1) plutôt qu'un instinct de résistance au mal? Pourquoi enfin son jeune cœur se laisse-t-il plus aisément séduire par le mal que par le bien? Notre théologien laisse toutes ces questions sans réponse et, s'il explique, à la rigueur, les causes pour lesquelles les hommes sont *pour la plupart* pécheurs, il n'explique pas pourquoi ils le sont *tous*.

Ritschl soutient que « la théologie doit se contenter de se convaincre par des expériences répétées que le péché exerce sur chaque individu sa tyrannie souveraine (2). » Peu importe l'origine dernière du mal moral, il suffit d'en constater la réalité. « En resserrant le problème dans les limites indiquées, la dogmatique... opposera un *non liquet* absolu à des recherches qu'affectionnèrent également la scolastique du moyen-âge et l'ancienne orthodoxie protestante; elle sacrifiera la métaphysique à l'expérience et l'étude des problèmes transcendants à la constatation des faits positifs (3). » Nous ne pouvons laisser passer, sans protester, ces assertions de l'école de Ritschl. Il serait par trop commode « de se réfugier dans l'ignorance, toutes les fois qu'un problème difficile s'im-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 358.

(2) *Id.*, III, 358.

(3) Lobstein, *Études sur la méthode de la dogmatique protestante* (1re étude, p. 19).

Digitized by Google

poserait à notre pensée, ou qu'une solution gênante pour nos idées se ferait pressentir (1). » Aussi bien, l'esprit humain ne saurait se borner à constater l'universalité du péché, sans tenter aussitôt de rechercher la cause, la *loi* de ce fait général. Rien n'est plus légitime que de telles recherches, et l'on peut s'y appliquer sans se lancer dans de vaines spéculations, auxquelles on a le droit, en effet, d'opposer le *non liquet* de M. Lobstein. Si, au contraire, vous vous bornez à déclarer, avec Ritschl, que le péché est un fait universel, « un fruit en apparence inévitable de la volonté humaine (2), » d'autres, plus hardis, tireront les conséquences logiques de vos prémisses et en concluront que le mal moral est un fait normal, rationnel, nécessaire, c'est-à-dire conforme aux lois inéluctables de la nature et à la volonté de Dieu.

Saint Augustin a donc raison, selon nous, d'affirmer l'hérédité du péché. Cette doctrine est scripturaire et profondément biblique. Ritschl le conteste énergiquement. Il prétend, tout d'abord, qu'il est toujours question dans la Bible de *péchés actifs (active Sünden),* et non de je ne sais quel péché héréditaire ou *péché-puissance* (3). Cette assertion n'est pas exacte. Jésus-Christ disait aux Juifs : « Vous mourrez dans *votre* péché (Jean VIII, 21), et Jean-Baptiste s'écriait un jour, en montrant du doigt le Sauveur : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte *le péché*

(1) Bois, *art. cit.*, p. 216.

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 360 : « *... ein scheinbar unvermeidliches Erzeugniss des menschlichen Willens* ».

(3) *Rechtf. und Vers.*, II, 242.

Digitized by Google

du monde » (Jean I, 29. — Cf. Héb. IX, 26. — Cf. Tite II, 14). Si la qualification de « péché » ne devait s'appliquer qu'aux transgressions matérielles et concrètes de la loi divine, nos actes seuls mériteraient d'être considérés comme coupables et nos dispositions intérieures, les intentions secrètes de nos âmes n'auraient en elles-mêmes aucune signification morale. L'Évangile n'enseigne rien de pareil. « Certes, dit très bien M. Matter, nous approuvons l'homme qui, troublé dans sa conscience, s'écrie : oh! mes péchés, mes péchés; il y a cependant un cri plus profond, plus vrai, celui de Luther dans sa cellule d'Erfurt : oh! mon péché! mon péché!... » « Puisque l'humanité est une, il y a un péché, péché collectif qui n'est pas une simple abstraction de notre pensée... mais une réalité historique, concrète, qui se perpétue et s'actualise... dans les générations successives (1). »

Nous ne rencontrons jamais, il est vrai, sous la plume des auteurs sacrés, l'expression d'ailleurs obscure de « péché originel ». Mais l'Ancien et le Nouveau Testament proclament dans nombre de textes la corruption native de tous les enfants d'Adam (Gen. VIII, 21; Job. XIV, 4; XV, 14; Psaumes LI, 7; Prov. XX, 9; Jean III, 6; Éphés. II, 3; I Jean V, 19). De l'avis de Ritschl, la déclaration du psalmiste : « Je suis né dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché » (Ps. LI, 7) est « une confession individuelle à laquelle on ne saurait attribuer aucune valeur dogmatique (2). »

(1) *Trois essais de théologie*, La doctrine de la Rédemption, p. 77, 80.

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 326.

Digitized by Google

C'est l'exégèse de Ritschl qui nous semble par trop « individuelle ». Si la parole du Psaume LI n'avait aucune portée générale, à quel critère fixe parviendrait-on à reconnaître ce qui, dans l'Écriture, a une importance doctrinale et ce qui constitue simplement une affirmation toute personnelle?

Jésus-Christ, sans formuler explicitement le dogme du péché héréditaire, semble toujours supposer, dans ses discours, que tous les hommes naissent pécheurs (Matth. VII, 11, 17-18; Marc VII, 20-23). Mais s'il est vrai, comme le soutient Ritschl, que la pensée de Jésus et des apôtres se meut dans le cercle des idées religieuses de l'Ancien Testament, nous pouvons affirmer que « l'origine adamitique du péché dans l'humanité était une présupposition sous entendue » de l'enseignement du Sauveur (1). Il n'est pas permis à notre auteur de dire que des textes tels que Psaume LI, 7; Job. XIV, 4; XV, 14 « ne sont point propres à déterminer la conception chrétienne du péché (2). » Le silence même de Jésus sur cette question spéciale prouve qu'il s'en rapportait, à cet égard, au récit de la Genèse qui faisait autorité pour lui (Cf. Matth. XIX, 4-5). Pour la même raison et en vertu même des principes scripturaires de Ritschl, nous aurions le droit de soutenir *a priori* que Saint Paul, qui fait souvent allusion au récit mosaïque de la chute (Rom. V, 12 sq.; II Cor. XI, 3; I Tim. II, 13-14), croyait fermement à une transmission héréditaire du péché depuis Adam. Du reste, dans divers passages de ses

(1) Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, III, 583.
(2) *Unterricht in der christl. Religion*, § 27 *a*.

Digitized by Google

épîtres, l'apôtre des Gentils, sans « élaborer une théorie du péché originel », proclame positivement la culpabilité native de l'homme. Ritschl accorde que, d'après Romains v, 12 sq., la loi générale de la mort au sein de l'humanité est la conséquence, le châtiment *(Strafurtheil)* du péché d'Adam (1). Eh bien! si au jugement de Saint Paul, Dieu a résolu, depuis la chute, de punir de mort tous les membres de l'espèce humaine, cette décision divine ne prouve-t-elle pas que, aux yeux du Créateur, tous les hommes forment un seul corps et qu'ils sont intimement solidaires les uns des autres? Si l'apôtre n'avait pas vu dans l'humanité tout entière une unité indivisible, on ne comprendrait pas pourquoi il admettait que Dieu châtie ceux-là mêmes qui sont innocents de la transgression d'Adam (Rom. v, 14). Comment, d'autre part, Saint Paul aurait-il d'avance certifié qu'aucun homme ne peut échapper au châtiment de la mort, s'il n'avait été convaincu que le péché, depuis la chute, est un fait inévitable, universel? Si l'apôtre n'avait pas admis l'hérédité du mal moral, il aurait fait Dieu « menteur » (I Jean I, 10) en déclarant que le Tout-Puissant considère tous les hommes comme des pécheurs (ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί) (Rom. v, 19), avant que ceux-ci aient commis aucun péché (2).

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 327.

(2) Ritschl a si bien pressenti l'objection, qu'il accuse plus loin Saint Paul d'avoir commis une inexactitude en proclamant *a priori* l'universalité de l'état de condamnation dans lequel se trouve l'humanité, avant que les individus aient personnellement ratifié, par leurs actes, la légitimité de ce jugement *(Rechtf. und Vers.*, III, 347 — Cf. III, 327-330).

Digitized by Google

D'après Ritschl, dans Romains v, 12 sq., « Paul ne fait pas même allusion à une transmission du péché par la génération naturelle. » « Il résulte de là que l'apôtre expliquait l'universalité du mal par l'état de péché de tous les individus (1). » Ainsi, notre théologien pense que le grand logicien de l'Église primitive déclarait tous les hommes pécheurs parce que chacun d'eux pèche individuellement. Mais Saint Paul ne connaissait pas personnellement tous ses frères en Adam; comment pouvait-il les considérer comme pécheurs, s'il n'admettait pas l'hérédité du mal moral? La pensée exprimée ici par l'apôtre est bien plus vigoureuse et profonde que ne le pense Ritschl, car l'illustre auteur de l'Épître aux Romains n'était pas homme à exprimer cette vérité par trop banale : « Tous les fils d'Adam sont pécheurs... parce que chacun d'eux se laisse entraîner au péché. » Ce raisonnement rappelle un peu trop le mot du médecin de Molière : « L'opium fait dormir, parce qu'il a la vertu dormitive! » En dépit de toutes les subtilités dogmatiques de Ritschl, il demeure certain pour nous que Paul a vu en Adam non seulement le premier des pécheurs, mais l'humanité elle-même qui a péché dans la personne de son chef « dont elle n'est que le prolongement. » (Rom. v, 12, 15, 16, 19). « Cette conception moniste de l'humanité est à la base des notions pauliniennes du péché et de la Rédemption. L'une s'explique par l'autre (2). »

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 330.

(2) *Le péché et la Rédemption d'après Saint Paul*, par Ménégoz, Fischbacher, 1882, p. 61. Nous sommes heureux de rendre ici hommage, en passant, au sain réalisme théologique, à l'objectivité vigoureuse de cet excellent ouvrage que nous avons souvent consulté avec fruit.

Digitized by Google

Au reste, ce n'est pas seulement dans le chapitre v de l'Épître aux Romains que Paul enseigne que l'homme est pécheur dès sa naissance. Ailleurs, il affirme que tous les membres du corps d'Adam sont, par leur nature même, des enfants de colère (Éph. II, 3), des ennemis de Dieu (Rom. VIII, 7), « vendus au péché » (Rom. VII, 14) et à sa loi (Rom. VII, 25). Ritschl dit de Romains VII, 7-11 : « Le penchant coupable que Paul avait découvert comme présent en lui, lorsque le commandement l'avait provoqué à commettre son premier péché conscient, était à bon droit *(mit Fug und Recht)* considéré par l'apôtre non comme *hérité*, mais comme *acquis* » *(als etwas erworbenes)* (1). Le contexte n'autorise point une telle interprétation. « Quand le commandement vint, écrit Saint Paul, le péché *reprit* vie » (ἀνέζησεν, *revixit)* (Rom. VII, 9). Si le péché reprit vie, il existait donc déjà en germe dans le cœur de l'homme naturel; mais l'occasion ne lui avait pas été offerte encore de se manifester. Il est vrai qu'au verset 8 l'apôtre s'écrie : « Sans la loi, le péché est mort. » M. Sabatier ne croit pas que cette expression « soit synonyme de péché latent, car une force latente est une force concentrée, non une force morte... Par péché mort, il faut entendre un péché qui n'existe pas encore (2). » Mais si Paul n'avait pas admis l'innéité du péché, il est clair qu'il aurait dit ἁμαρτία οὐκ ἐστί et non ἁμαρτία νεκρά. Le terme νεκρά désigne un objet réel qui ne

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 330-331.

(2) *L'origine du péché dans le système théologique de Paul*, p. 12-13.

Digitized by Google

s'est point encore manifesté dans des actes, mais qui existe virtuellement chez l'homme en tant que penchant mauvais (1). Quand on rapproche Romains VII, 7-11 de Romains III, 9-12; Éphésiens II, 3; Jacques, I, 14, on se convainc aisément que les apôtres ont affirmé tout à la fois l'universalité et l'hérédité du péché.

Ritschl élève aussi contre la doctrine du péché héréditaire des objections d'ordre philosophique et dogmatique. Comme il est nominaliste, comme la réalité de l'esprit humain s'affirme, d'après lui, dans les fonctions actives de l'esprit (2), il n'admet pas qu'il puisse y avoir en l'homme un arrière-fond mystérieux de vices, d'instincts coupables, dont nos actes seraient simplement la manifestation inévitable.

Mais quoi! si, recourant à la méthode empirique, je constate chez les enfants que je rencontre une persistance marquée à tomber sans cesse dans les mêmes fautes et à commettre toujours les mêmes actes d'indiscipline ou de dissimulation, n'aurai-je pas le droit d'inférer de là que ces enfants ont une tendance innée à la désobéissance ou au mensonge et que, en vertu d'une loi universelle, l'homme apporte, en venant au monde, une disposition naturelle au mal? Les péchés actuels ne sont-ils pas la réalisation particulière du péché virtuel? Le rejeton ne révèle-t-il

(1) Cf. Wabnitz, *Considérations exégétiques* sur Romains VII, 7-25 (*Revue théologique*, 1888, n° 2).

(2) *Theol. und Met.*, p. 45.

Digitized by Google

pas l'existence de la racine? Sans doute, nous ne songeons pas à soutenir qu'il faut considérer « le péché en lui-même, abstraction faite... de ses manifestations concrètes » (1); mais nous affirmons qu'il est légitime et scientifique de voir dans ces effets actifs du mal moral le fruit visible et positif du péché héréditaire ou originel.

Au reste, l'hérédité n'est point je ne sais quel dogme hiératique, mais un fait, une loi inéluctable dont chacun peut constater la terrible ou bienfaisante réalité. S'il est, en effet, une vérité que la science contemporaine mette toujours davantage en évidence, c'est bien l'hérédité des penchants, des inclinations, des habitudes bonnes ou mauvaises que les parents transmettent à leurs enfants par la voie de la génération naturelle. Tout récemment encore, M. le docteur Garnier n'a-t-il pas démontré que les fils d'alcooliques héritent souvent de leur père la passion pour les boissons enivrantes et souvent même l'instinct du crime? Ritschl ne prend nullement en considération ces faits, pourtant si incontestables; il se contente, dans une phrase assez ambiguë, de déclarer qu'il ne s'explique pas bien comment les dispositions naturelles, transmises par l'hérédité, peuvent imprimer une « direction défectueuse » *(fehlerhafte Richtung)* à la volonté humaine (2). Ainsi, d'après notre auteur, à son entrée dans la vie, l'homme « arrive moralement intact (3) » et naît absolument

(1) Cf. Lobstein, *Études sur la méthode,* etc. (1re étude, p. 7).
(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 325.
(3) Ch. Bois, *La doctrine du péché,* etc., p. 209.

Digitized by Google

« table rase » ! Il suffit d'avoir tant soit peu observé les enfants dès leurs premiers ans pour comprendre toute la fausseté de pareilles allégations, et l'on ne peut s'empêcher de s'écrier ici avec M. Bois : « Dans quelle cellule, fermée à tous les bruits du monde savant, s'est donc enfermé le penseur de Gœttingue pour connaître si mal les effets de l'hérédité? (1) » Certes, il est permis de s'étonner que l'apôtre du christianisme expérimental au XIX[e] siècle tienne aussi peu compte de ce grand fait d'expérience, la solidarité physique et morale de tous les membres de l'humanité.

D'ailleurs, tout en niant que l'homme vienne au monde avec un penchant héréditaire au péché, Ritschl assure que l'enfant aspire instinctivement à s'arroger une liberté sans limites. Cet amour d'indépendance n'est-il pas une disposition naturelle, une tendance innée, latente, tout comme ce que nous appelons le péché originel? Bien plus, notre théologien prétend qu'il y a chez l'enfant « une propension générale, quoique indéterminée, vers le bien. » L'inconséquence de Ritschl est flagrante. Il ne veut pas qu'on dise de l'homme qu'il naît instinctivement porté à commettre le mal, et il se permet d'affirmer que tout enfant a une « tendance au bien... qui n'a point encore été éprouvée dans les diverses circonstances de la vie (2). » N'est-ce point reconnaître implicitement qu'il y a en nous des réalités antérieures à toute *actualisation* de la volonté? Ritschl aurait bien fait de ne pas autant

(1) Bois, *art. cit.*, p. 209-210.
(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 320.

Digitized by Google

s'indigner contre les écarts ou l'indiscrète curiosité de la métaphysique de Saint Augustin, puisqu'il devait en venir lui-même à adopter plus ou moins celle de Rousseau et à proclamer presque avec celui-ci la bonté native du cœur humain!

Ritschl repousse aussi la doctrine du péché héréditaire parce qu'elle détruit en l'homme le sentiment de la responsabilité, car « nous ne pouvons nous regarder comme responsables de nos actes et même de nos habitudes ou de nos penchants coupables que si chacune de nos actions porte la marque de la liberté de notre volonté (1). » Remarquons, en passant, que Ritschl n'est pas éloigné de reconnaître lui-même en fait la nécessité, sinon physique, du moins morale, en vertu de laquelle l'homme commet le mal. Ne parle-t-il pas, quelque part, de la « puissance presque irrésistible (2) » du péché qui enlève à l'homme toute « liberté pour faire le bien (3) » *(Unfreiheit zum Guten)*? Ne dit-il pas que le mal est « en apparence le produit inévitable de notre volonté (4) »? Ne déclare-t-il pas que l'enfant, dès sa naissance, est si exposé aux influences les plus malsaines, si ignorant de la loi morale, qu'une nature égoïste se forme en lui avant même qu'il ait pris clairement conscience de soi (5) »? Dès lors, en quoi la théorie de Ritschl met-elle plus l'accent sur la responsabilité individuelle que le dogme du péché héréditaire? La doc-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 319. — Cf. 323.
(2) *Unterricht in der christl. Religion*, § 30.
(3) *Id.*, § 30.
(4) *Rechtf. und Vers.*, III, 360.
(5) *Unterricht in der christl. Religion*, § 28.

Digitized by Google

trine traditionnelle a du moins l'avantage, d'après un théologien peu suspect, « de distinguer dans le péché un double moment, celui de l'hérédité naturelle et celui de la culpabilité personnelle (1). » L'expérience et la conscience morale affirment également que l'homme naît pécheur et qu'il n'en est pas moins responsable de sa nature souillée. Assurément, lorsque nous voulons porter un jugement équitable sur tel ou tel de nos semblables, nous n'oublions point d'établir une distinction essentielle entre les vices qu'il a pu hériter de ses ancêtres et les passions coupables qu'il a librement contractées lui-même. Mais, en ce qui nous concerne personnellement, notre conscience ne fait point le partage entre ce qui peut nous venir de l'espèce et ce qui est le fruit de notre volonté propre. Elle nous rend responsables même des instincts et des penchants mauvais qui paraissent le fruit logique et nécessaire du tempérament que la nature nous a donné. Ritschl est incapable d'expliquer cette apparente contradiction, parce qu'il se refuse à admettre la notion d'espèce; celui-là seul peut résoudre ce problème qui admet une intime solidarité entre tous les hommes et qui peut dire avec Saint Paul : « Nous sommes membres les uns des autres. » (Éphés. IV, 25)

Ritschl prétend que, au point de vue de la doctrine du péché héréditaire, toute tentative d'éducation est chimérique (2). Cette objection nous semble avoir

(1) *Die Ritschl'sche Theologie*, etc., von Lipsius, Leipzig, Reichardt Verlag, 1888, p. 11.

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 319-320.

Digitized by Google

bien peu de valeur. Un éducateur perspicace s'attend fort bien à trouver chez les plus jeunes enfants des instincts vicieux. Mais il croit que ces mauvais penchants peuvent être vaincus et il s'applique soigneusement à les combattre, tout en travaillant à développer ce qu'il y a de bon et de louable dans le caractère de ceux qu'il est chargé d'instruire. Si tous les hommes naissent, comme le veut Ritschl (1), avec une aspiration générale au bien, sans aucune tendance naturelle au mal, comment se fait-il que des enfants confiés au même maître, élevés dans le même milieu et dans les mêmes conditions, se comportent parfois si différemment les uns des autres dans l'existence quotidienne? C'est au point de vue de la théorie de Ritschl qu'il est absolument impossible d'expliquer pourquoi la même éducation produit fréquemment des résultats si opposés.

Enfin, le docteur de Gœttingue reproche à la doctrine du péché originel d'avoir enseigné que tous les fils d'Adam viennent au monde également corrompus et également pécheurs (2). Il se peut que Saint Augustin ait laissé échapper des exagérations et des énormités de ce genre. Mais la plupart des théologiens qui maintiennent de nos jours le dogme du péché héréditaire, ne voient nullement dans la volonté individuelle une quantité immuable et irréductible. Ils estiment, au contraire, qu'il dépend de chacun de nous de s'engager toujours davantage dans la voie du mal et d'augmenter ainsi sa culpabilité personnelle,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 320.
(2) *Id.*, III, 318, 320.

Digitized by Google

comme aussi de se délivrer de l'esclavage dégradant du péché et d'entrer résolument dans le chemin de la sanctification et du salut. Loin de penser que « chaque descendant de l'homme primitif, en vertu d'une nécessité matérielle, est pécheur au plus haut degré » (1), nous affirmons qu'il y a de grandes différences, au point de vue moral, entre les enfants, par exemple, qui sont nés de parents chrétiens et ceux qui sont venus au monde dans une famille privée de toute connaissance de l'Évangile. Précisément parce que nous croyons à l'hérédité naturelle du mal, nous pouvons, mieux que Ritschl, expliquer pour quelles raisons les hommes ne naissent point tous également pécheurs, car nous faisons une part immense à l'héritage de vices ou de vertus que chaque individu reçoit de ses ancêtres, dès son entrée dans le monde.

La distinction que Ritschl a établie entre les péchés d'ignorance et le péché irrémissible nous paraît judicieuse. Sans doute, on pourrait objecter que cette division n'a rien d'absolu et qu'elle paraît même assez arbitraire, puisque Ritschl lui-même donne le nom de « péchés d'ignorance » à des fautes qui révèlent l'endurcissement déjà profond du coupable (2), et que, du reste, l'Évangile promet le pardon divin à des pécheurs dont on ne saurait dire qu'ils ont désobéi à

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 318.
(2) *Id.*, III, 359.

Digitized by Google

Dieu à leur insu. Néanmoins, nous devons reconnaître que l'Ancien et le Nouveau Testament admettent formellement des différences de degré dans l'état de péché des individus. C'est ce que Ritschl a très bien mis en lumière. Il a démontré avec une grande sagacité exégétique que les fautes commises « à main levée » d'après la loi mosaïque (Nomb. xv, 30), correspondent à ce péché contre le Saint-Esprit qui, d'après Jésus-Christ et ses apôtres, ne doit jamais être pardonné (Matth. xii, 31-32; Marc iii, 29; Héb. x, 26-29; I Jean v, 16); tandis que les fautes involontaires, auxquelles il est fait allusion dans Nombres xv, 27; Lévitique iv, 2, 27, correspondent aux péchés d'ignorance dont il est souvent question dans les livres du Nouveau Testament (Actes iii, 17; I Pierre i, 14; I Cor. ii, 8). Il est certain que, sous ce rapport, Ritschl a rendu un réel service à la théologie, en faisant comme toucher du doigt la réelle part d'ignorance qu'il y a dans le péché humain en général. Si notre auteur n'a point réussi, selon nous, à prouver que l'ignorance est la condition essentielle du péché, il nous a convaincu qu'elle est, d'après les auteurs sacrés, une condition fondamentale du pardon de Dieu (1). « Père, dit Jésus sur la croix au sujet de ses ennemis, pardonne-leur, *car* ils ne savent ce qu'ils font » (Luc xxiii, 34). Et Saint Paul s'écrie, dans la première Épître à Timothée : « J'ai obtenu miséricorde, parce que j'agissais dans l'ignorance. » (I Tim. i, 13. — Cf. I Cor. ii, 8). C'est donner à entendre que Dieu pardonne le péché dans la mesure même

(1) *Recht. und Vers.*, II, 242-247; III, 360-363.

Digitized by Google

où celui-ci a été commis plus ou moins par ignorance (Luc XII, 47-48). Assurément, d'après Jésus-Christ et d'après Saint Paul, l'humanité est coupable d'ignorer la loi de Dieu à la connaissance de laquelle il lui était, dès l'abord, possible de parvenir progressivement (Rom. I, 20-21 ; Éph. IV, 17-19). En ce sens, il est inexact de dire « qu'un pécheur absolument ignorant... ne serait plus un pécheur (1). » L'espèce et par elle l'individu est, jusqu'à un certain point, responsable de son ignorance qui est le fruit d'un endurcissement volontaire. Voilà pourquoi Jésus-Christ déclare que le serviteur qui, « n'ayant pas connu la volonté de son maître a fait des choses dignes de châtiment, sera battu de peu de coups. » (Luc XII, 48). Voilà aussi pourquoi, sans doute, l'enfant lui-même qui n'a pas eu le temps de commettre aucun péché conscient n'échappe point à la mort, châtiment spécifique du péché (2). Mais il n'en est pas moins vrai d'autre part que, suivant l'Évangile, la culpabilité de l'homme grandit en raison même des lumières et des dons qu'il a reçus (Luc XII, 47-48). Ritschl a bien fait, par conséquent, d'enseigner que les transgressions pardonnées de Dieu sont celles qui trahissent, chez leur auteur, un certain degré d'ignorance. « Une connaissance pleine et entière de la portée du péché donnerait au péché un caractère irrémissible (3). » En ce sens, Ritschl a eu raison de ranger dans la catégorie générale des péchés d'igno-

(1) Bois, *La doctrine du péché*, etc., p. 212.
(2) Cf. Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, III, 595.
(3) Bois, *art. cit.*, p. 222.

Digitized by Google

rance relative tous les cas où il y a pour les coupables possibilité de rédemption (1).

Avant de conclure, il est juste de reconnaître que la théorie de Ritschl sur le péché est, d'une manière générale, bien supérieure à celle de Pélage. Celui-ci pensait que l'homme, jusqu'au dernier jour de sa vie, demeure entièrement libre de se déterminer pour le bien ou pour le mal, et voyait dans la volonté individuelle je ne sais quelle balance dont les deux plateaux se font toujours équilibre l'un à l'autre. Ritschl, moins superficiel, enseigne que la volonté humaine, à mesure qu'elle s'engage dans la voie du mal, devient de plus en plus incapable de faire le bien et aliène toujours davantage sa liberté morale. En outre, il insiste beaucoup plus que le célèbre adversaire d'Augustin sur la communion réelle de tous les hommes dans le mal, et l'on peut dire que, par sa doctrine du « Royaume du péché » *(das Reich der Sünde)*, il admet une certaine culpabilité collective, une intime solidarité morale qui unit ensemble tous les pécheurs (2). D'autre part, tandis que Schleiermacher présentait le péché comme une imperfection naturelle ou même comme un élément constitutif de notre développement normal (3), Ritschl déclare avec insistance

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 358-359.

(2) Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 320-321, 331-332.

(3) Cf. Bonifas, *La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher*, p. 66-68.

Digitized by Google

que le péché n'a rien de nécessaire, qu'il aurait pu ne pas être et qu'il ne saurait en aucun cas passer pour une condition du bien, puisqu'il constitue l'opposition suprême au bien en général (1). Aussi, quoique notre auteur semble ailleurs fonder indirectement la nécessité du mal moral sur la nature même de l'homme, nous devons lui tenir compte, à notre époque de déterminisme, de l'énergie avec laquelle il affirme que le péché est le fruit de la libre volonté de l'homme et non une loi fatale, conforme à la volonté de Dieu et à l'ordre logique du monde (2).

Toutefois, à côté de réels avantages, la doctrine de Ritschl sur le péché présente de graves lacunes. Nous l'avons déjà dit, Ritschl diminue la grandeur de la culpabilité humaine, en affirmant que l'ignorance est « la condition essentielle des conflits de la volonté avec l'ordre social (3); » car, si l'homme pèche par ignorance, il n'est plus responsable de ses transgressions, et Dieu serait injuste de lui en demander un compte sévère. De plus, ce théologien amoindrit la sainteté exceptionnelle, surnaturelle de Jésus-Christ, en déclarant qu'on ne peut, au nom de l'expérience, nier qu'une existence humaine puisse se développer ici-bas sans péché. Quand on soutient que d'autres que Jésus ont pu vivre sur la terre d'une vie absolument sainte, l'on cesse de voir dans la perfection morale du Sauveur le miracle unique de l'histoire. On en vient logiquement, par là même, à mettre

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 331, 360.
(2) *Id.*, III, 331 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 28.
(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 357.

Digitized by Google

en doute son éternelle divinité. Si l'on admet, en effet, la possibilité pour l'homme de ne pas pécher, pourquoi croirait-on que Jésus est « le Fils unique de Dieu venu sur la terre pour faire ce qu'un simple homme pouvait accomplir aussi bien que lui... ? » « Si l'on diminue le péché, on diminue l'œuvre de Christ, et si l'on diminue son œuvre, on diminue sa personne... (1). »

Enfin, Ritschl qui fait profession de n'accorder de crédit qu'aux faits constatés par l'expérience, n'a pas tenu compte de la solidarité, non seulement morale mais physique, qui enchaîne, pour ainsi dire, tous les hommes les uns aux autres. Son nominalisme intransigeant l'a rendu incapable de saisir l'importance dogmatique de la notion d'espèce et d'expliquer pourquoi, suivant ses propres expressions, « la conscience s'impute comme coulpe... ce qui paraît le fruit inévitable de la volonté (2). » Aussi, malgré d'incontestables mérites, sa théorie trahit-elle un semi-pélagianisme dangereux, et l'on peut, à juste titre, lui appliquer les paroles que Saint Anselme adressait un jour à l'un de ses disciples : « Tu n'a pas encore compris toute la gravité du péché ! » *Nondùm considerasti quanti ponderis sit peccatum!* »

(1) *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne*, par F. Bonifas, tome II, p. 186 (Paris, Fischbacher, 1886).

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 360.

Digitized by Google

CHAPITRE V

LE CHATIMENT DU PÉCHÉ

Ritschl n'admet pas que le mal physique soit ici-bas le châtiment direct et positif du mal moral. Le Christ, assure-t-il, nous a appris à n'établir aucun rapprochement entre les maux dont souffre notre prochain et les fautes qu'il a pu commettre (Marc II, 3-12; Luc, XIII, 1-5) (1). Les passages invoqués par Ritschl ne nous paraissent nullement exprimer la pensée que notre auteur leur prête. Dans Luc XIII, 1-5, Jésus ne dit point que les afflictions terrestres ne sont pas une punition divine du péché. Il reconnaît même implicitement le rapport direct qui existe entre le mal physique et le mal moral; mais il donne à entendre que l'homme est incapable de juger sûrement dans quels cas les malheurs endurés par ses semblables sont destinés à punir telle ou telle transgression particulière. Il blâme l'orgueil pharisaïque et indiscret de certains de ses interlocuteurs qui voyaient

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 337-338 — Cf. II, 59-60.

Digitized by Google

dans leur prospérité matérielle la récompense de leur fidélité et qui, par exemple, pour n'avoir pas été écrasés par la tour de Siloë, s'estimaient meilleurs et plus pieux que les victimes de cet accident tragique. « Prenez garde, s'écrie Jésus, si vous ne vous repentez, vous périrez tous aussi bien qu'eux. » Cette conclusion montre clairement que les maux d'ici-bas sont bien, au jugement du Sauveur, de justes et réels châtiments du péché, mais qu'il n'y a pas une corrélation directe, un rapport mathématique entre la grandeur de l'offense et la grandeur de la peine qui frappe le coupable.

Saint Jean nous rapporte que Jésus dit un jour au paralytique de Béthesda : « Voilà, tu as été guéri; *ne pèche plus...* » (Jean v, 14). Cette recommandation ne nous donne-t-elle pas le droit de supposer que la maladie dont avait souffert l'impotent était la punition même de ses désobéissances à la loi divine? Dans une circonstance analogue, en tout cas, Jésus-Christ statue une relation étroite entre les péchés d'un paralytique qu'on lui présente et la maladie de ce dernier (Marc II, 5). Ritschl le conteste énergiquement (1); mais il écrit ailleurs au sujet du même texte : « Il est évident que Jésus se conforme ici à la manière de voir de son entourage, » car aux yeux des Juifs un homme était l'objet de la faveur divine dans les cas seulement où Dieu délivrait ce pécheur pardonné des maux physiques dont il était atteint (2). Cet aveu de Ritschl est, à notre avis, d'une impor-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 60.
(2) *Id.*, III, 507.

Digitized by Google

tance significative. Comme nous ne pouvons, en effet, accepter que le Sauveur ait pu jamais, par concession aux idées de son temps, exprimer une pensée qu'il aurait, au fond, tenue pour fausse, nous concluons de là que, suivant Ritschl lui-même, Jésus a admis comme certain le rapport établi par l'Ancien Testament entre le mal physique et le mal moral.

Ritschl cite Jean IX, 1-3 pour démontrer que Jésus ne considérait pas toutes les souffrances terrestres comme des châtiments divins (1). Le Sauveur, en effet, répond dans ce texte à ses disciples qui lui demandaient les causes de la cécité de l'aveugle-né : « Ce n'est pas que lui ou ses parents aient péché, mais c'est afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui. » Ainsi, d'après Jésus lui-même, les afflictions que Dieu nous dispense sont souvent, non des punitions, mais des épreuves (Cf. Hébr. XII, 5) ou des moyens dont Dieu se sert pour être glorifié ici-bas par ses créatures. Tel est le cas, par exemple, des douleurs du martyre qui sont parfois, sur la terre, le lot de ses plus fidèles serviteurs. Mais qui ne voit que les souffrances de ce genre (Rom. VIII, 36; Col. I, 24), pour n'être pas le châtiment direct du péché, en sont néanmoins la conséquence? Si le mal moral ne régnait point dans le monde, la vérité n'aurait pas besoin d'être proclamée et glorifiée par ses martyrs, et si les hommes n'étaient point pécheurs, Dieu n'aurait pas besoin de les châtier pour leur inspirer une repentance salutaire.

En admettant que le mal physique est la punition

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 338.

Digitized by Google

du péché, Jésus-Christ s'en référait simplement à l'enseignement des patriarches et des prophètes de l'ancienne alliance (V. Genèse II, 17; III, 3; Ps. XC, 7-9, 15; Michée VI, 13; Ésaïe XLIII, 27-28; Ésaïe LXV, 15 sq.). Si le Seigneur avait eu, à cet égard, une conception de l'univers différente de celle des auteurs de l'Ancien Testament, comme le pense Ritschl (1), il est à présumer qu'il aurait clairement fait connaître sa pensée sur une question aussi capitale. Mais ce qui prouve bien que Jésus ne voyait point dans la souffrance et dans la mort des faits nécessaires et conformes, dès l'origine, aux lois de la nature, c'est qu'il soupire en présence du sourd-muet (Marc VII, 34) et pleure devant le tombeau de Lazare (Jean XI, 35). Il est troublé en pensant à sa fin prochaine (Jean XII, 27), et la veille de sa crucifixion, il demande à son Père céleste que cette coupe amère passe loin de lui (Marc XIV, 36; Luc XXII, 42). Certes, si la mort avait été à ses yeux une nécessité inéluctable du monde physique et non le redoutable châtiment du mal moral, il n'aurait point connu les angoisses et les frayeurs de Gethsémané et n'aurait pas dit de son sanglant sacrifice : « Le Fils de l'homme est venu... donner sa vie en *rançon* pour plusieurs » (Marc X, 45).

Saint Paul enseigne très explicitement que les maux terrestres, et principalement le plus grand de tous ces maux, la mort, sont la juste punition du péché (Rom. V, 12; VI, 23; VIII, 20; I Cor. V, 5; XI, 30; XV, 21). Ritschl estime que c'est là une opinion

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 66-67; III, 337-338.

Digitized by Google

particulière à l'apôtre (1). Mais comment peut-on croire que Paul aurait professé une telle théorie, s'il avait pensé que celle-ci était en contradiction formelle avec l'enseignement du Sauveur et avec ce que Ritschl appelle la conception chrétienne du monde *(die christliche Weltanschauung)*? Le docteur de Gœttingue assure, il est vrai, qu'il importe peu que Saint Paul ait considéré la mort comme une loi naturelle ou comme une conséquence de la transgression d'Adam (2). L'essentiel, c'est de constater que l'apôtre a enseigné que la fin de l'existence terrestre ne saurait être, pour le chrétien, « ni un obstacle à sa félicité, ni un objet de crainte (3). » Ces assertions de Ritschl sont singulièrement hasardées. Il est impossible de rien comprendre à la doctrine de l'expiation d'après Saint Paul, si l'on ne tient pas compte de ce fait que la mort était, pour l'apôtre, le châtiment terrestre du péché. Comme nous le verrons plus loin, la clef de voûte de la théorie paulinienne de la Rédemption est cette idée maîtresse, que Jésus-Christ a librement accepté sur le Calvaire le salaire du péché, pour consommer le salut du monde par le sacrifice expiatoire de Golgotha.

On a récemment contesté que l'apôtre des Gentils se soit « représenté la mort comme une punition surnaturelle du péché. » « Paul n'a pas l'idée d'un corps charnel qui serait inattaquable à la mort. Dans son langage, les notions de chair et de corruption sont

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 341.
(2) *Id.*, III, 341, 347.
(3) *Id.*, III, 341.

Digitized by Google

corrélatives et inséparables (1). » Il est de fait que l'apôtre n'affirme nulle part que le corps humain soit, de sa nature, immortel. Dans I Corinthiens xv, 47, il est dit que « le premier homme, tiré de la terre, est terrestre ». Son corps est semé « corruptible », « méprisable », « infirme », « animal », car « ce qui est spirituel n'est pas le premier ». Ainsi Paul estimait que l'homme primitif ne possédait point, par essence, l'*esprit qui vivifie* (I Cor. xv, 45). D'autre part, dans le même chapitre, l'apôtre maintient fermement que la mort est venue dans le monde par un seul homme et que « tous meurent par Adam » (I Cor. xv, 21-22. — Cf. Rom. v, 12). Ces deux points de vue étaient-ils, aux yeux de Paul, inconciliables? Nous ne le pensons pas. L'ancien disciple de Gamaliel admettait que certains éléments du corps humain étaient naturellement corruptibles et périssables, puisque ni « la chair ni le sang ne peuvent hériter le Royaume de Dieu » et que « ce corps mortel » doit « *revêtir* » l'immortalité (I Cor. xv, 50, 54). En ce sens, il est permis de croire que, suivant l'apôtre, l'homme terrestre, même sans la chute, aurait dû passer sans agonie et sans souffrance par une sorte de mort physique ou plutôt de transformation complète analogue à celle qui s'opère dans la chenille, par exemple, quand elle devient papillon. C'est là sans doute la pensée que Paul veut exprimer, quand il déclare qu'un changement mystérieux se produira chez les chrétiens qui seront encore sur la terre, lors du re-

(1) *L'origine du péché dans le système théologique de Paul*, par Sabatier, p. 38.

Digitized by Google

tour de Jésus-Christ. « Voici, écrit-il aux Corinthiens, je vous dis un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés... » (I Cor. xv, 51). En tous cas, si l'apôtre pensait que le corps humain doit nécessairement subir une certaine transformation pour être susceptible de revêtir l'incorruptibilité, il n'en était pas moins persuadé que la mort, telle qu'elle règne aujourd'hui dans le monde, avec son lugubre cortège d'angoisses et de douleurs, est le salaire, le châtiment spécifique du péché. Telle est la vraie signification de ces paroles célèbres : « L'aiguillon de la mort, c'est le péché (1). » (I Cor. xv, 56).

Pour prouver que le mal physique n'est point le corollaire direct du péché, Ritschl glisse très rapidement sur le témoignage des Écritures qui, comme nous venons de le voir, est loin d'être favorable à sa thèse; mais il insiste beaucoup, par contre, sur le

(1) On a souvent dit que la souffrance et la mort n'étaient pas, à proprement parler, la punition, mais la conséquence fatale du péché. « La mort, écrit M. Sabatier, n'est le salaire du péché que parce qu'elle en est le fruit » (*L'origine du péché*, etc., p. 39). Il y a dans cette observation une idée juste. Il est incontestable, en effet, que le mal se châtie généralement lui-même. C'est dans ce sens que le psalmiste s'écrie : « Le malheur tue le méchant » (Ps. xxxiv, 22). « Il fera retomber sur eux leur iniquité » (Ps. xciv, 23 — Cf. Jérémie ii, 19). Mais, qu'on y prenne garde, la corrélation organique qui existe entre le mal physique et le péché est une loi suprême voulue de Dieu. Il faut donc bien admettre, en fin de compte, que les maux terrestres ne sont pas seulement l'effet de lois naturelles qui fonctionneraient mécaniquement d'elles-mêmes, mais qu'ils sont le résultat d'une condamnation directe et positive de la part du Créateur. Voilà pourquoi les auteurs sacrés appellent Dieu « l'auteur de l'adversité » (Amos iii, 6; És. xlv, 7) et voient en Lui la cause première de tous les châtiments qui atteignent l'homme ici-bas (Deut. xxxii, 39; Lament. iii, 37-38).

Digitized by Google

caractère subjectif du mal. La notion du mal physique, dit-il, est si relative qu'un homme énergique sait très bien supporter, sans se plaindre, certaines souffrances corporelles que d'autres considèrent comme des maux très effectifs (1). On pourrait répondre que le stoïcisme avec lequel on endure certaines douleurs n'enlève rien à la réalité objective de celles-ci. Du reste, le jugement que nous portons sur le mal moral est, lui aussi, subjectif. Telle action, qui paraît irrépréhensible et même louable à un païen ignorant, peut être considérée comme une grave offense à la loi divine par celui dont la conscience a été éclairée par l'Évangile.

Ritschl allègue, en outre, que « les maux terrestres contribuent souvent, ici-bas, à la réalisation du bien moral, tandis qu'on ne peut en dire autant du péché (2). » Cette distinction — si ingénieuse qu'elle soit — n'a rien d'absolu. Les souffrances physiques ne sont pas toujours pour l'homme des moyens de relèvement; elles l'entraînent même fréquemment au murmure et à la révolte contre la loi de Dieu. D'un autre côté, nos chutes, nos défaillances morales servent souvent à nous faire sentir notre faiblesse et à nous rendre vigilants. Non pas qu'on doive dire : « Péchons, afin que la grâce abonde. » Mais il est indéniable que le bien peut parfois sortir du mal et que, comme on l'a dit, dans maintes circonstances, « les grands péchés enfantent les grands remords. » Tel est le sens du mot profond de Joseph à ses

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 334.
(2) *Id.*, III, 335.

Digitized by Google

frères : « Vous aviez médité de me faire du mal, Dieu l'a changé en bien. » (Genèse L, 20). Au surplus, pour concourir à notre bien, les afflictions et les douleurs de cette vie n'en sont pas moins des maux réels. Le péché ne saurait être nullement excusé par notre conscience, sous prétexte qu'il a provoqué la venue du Christ sur la terre. La guerre et les misères sociales sont incontestablement des maux que nous devons déplorer, bien qu'elles excitent souvent le courage et inspirent la charité des âmes généreuses. La différence que Ritschl signale entre le mal physique et le mal moral est, par conséquent, des plus relatives.

Si Ritschl ne croit pas que le mal physique soit la punition divine du péché, il admet pourtant que, dans certains cas, les épreuves matérielles que Dieu nous dispense ont pour but de nous amender *(Erziehungsstrafen)* et de nous conduire dans le chemin de la repentance et du salut (1). Ritschl rappelle, à cette occasion, que, suivant les anciens théologiens eux-mêmes, les souffrances et la mort ne sont pas pour le croyant des châtiments de Dieu *(pœna)*, mais des corrections salutaires *(castigatio)* (2). Ritschl ajoute que c'est à chacun de nous à juger si les afflictions qui le visitent personnellement sont destinées à punir les fautes dont il se sent coupable. Mais il ne nous est pas permis de mesurer la grandeur de la

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 351-352. — III, 337-339, 477, 593-595.
(2) *Id.*, III, 43-46, 335-336, 339-340.

Digitized by Google

culpabilité de notre prochain au nombre et à l'intensité des maux qui fondent sur lui. Nous ne pouvons qu'applaudir à cette dernière remarque. Oui, il nous plaît d'entendre Ritschl fustiger de son ironie mordante ces « hommes de partis » qui sont si prompts « à spéculer sur la vengeance divine » (1) et à voir la main du Seigneur dans les deuils et les épreuves qui frappent leurs adversaires ! Les Allemands qui se croient si volontiers les fléaux de Dieu, les envoyés du Très-Haut, chargés, entre autres, de purifier cette Babylone moderne qui s'appelle la France, feront bien de mettre sérieusement à profit les leçons et les avertissements de Ritschl (2) ! Il est certain, en effet, qu'aucun homme n'est assez désintéressé ou assez pur pour discerner infailliblement dans quels cas les insuccès ou les revers qu'éprouvent ses semblables sont, dans la pensée de Dieu, des châtiments directs de leurs péchés. Du reste, en vertu de la loi de la solidarité, il arrive bien des fois que l'innocent souffre ici-bas des fautes du coupable. Les malheurs qui assaillent parfois les chrétiens les plus fidèles sont, la plupart du temps, non la punition de telle ou telle transgression déterminée, mais la conséquence inévitable de l'état de péché de l'humanité. Schleiermacher avait donc tout à fait raison d'enseigner que, si tout mal est un châtiment du péché, il n'est pas vrai de prétendre que la mesure du mal dont souffre tel ou tel individu donne la mesure exacte des fautes qu'il a commises (3).

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 591.
(2) *Id.*, III, 338, 591-592.
(3) Cf. *Id.*, III, 336-337.

Digitized by Google

Ritschl, avons-nous dit, voit dans certaines épreuves terrestres des corrections, sinon des punitions divines. Cette idée, très biblique d'ailleurs (Hébr. XII, 5-6; I Pierre IV, 17), n'est juste qu'au point de vue de la doctrine traditionnelle, suivant laquelle tout mal physique a pour cause et pour origine le mal moral. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, si l'on estime que l'homme a besoin d'être corrigé, l'on suppose par là même qu'il est pécheur. S'il était sans péché, il n'y aurait pas lieu de le faire passer par le creuset de l'affliction pour le relever et le ramener dans la voie du bien. De plus, bien que toute douleur physique ou morale ne soit point toujours le châtiment immédiat de fautes personnelles, on ne doit pas oublier cependant que toute souffrance terrestre est le fruit du péché de l'humanité en général. Les anciens théologiens pouvaient donc à bon droit soutenir que la mort est pour le chrétien une délivrance (1), mais elle n'en demeure pas moins, d'après l'Évangile, le légitime salaire du péché. Quant à Ritschl, c'est par pure concession au langage religieux qu'il affirme que Dieu soumet l'homme à certaines épreuves dans un but pédagogique ou disciplinaire. Si, en effet, la plupart des maux terrestres proviennent de notre organisation physique, comme l'assure Ritschl (2), à quel signe pouvons-nous distinguer les maux de cette catégorie de ceux qui sont

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 45, 339-340.

(2) « ... *die unverschuldeten Uebel welche daraus hervorgehen, dass der geschaffene Geist an das Gefüge des Naturzusammenhanges gebunden ist* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 339).

Digitized by Google

destinés par Dieu à nous rendre plus vigilants et plus fidèles? Si la mort est un fait inéluctable, conforme aux lois naturelles, pourquoi verrions-nous dans le départ de ceux que nous aimons un avertissement du Seigneur? Si nous sommes constitués de telle sorte qu'il nous soit impossible d'éviter les souffrances corporelles, pourquoi considèrerions-nous celles-ci comme une correction divine? En somme, dans la théorie de Ritschl, c'est à l'individu seul qu'est laissé le soin de décider si les malheurs qui le frappent ne sont pas le produit fatal des lois du monde physique. Et comme chacun de nous est, d'après cela, libre de fixer à sa guise la signification et la portée des événements auxquels il se trouve mêlé, il peut très bien arriver que le jugement subjectif que nous portons sur ces faits ne corresponde nullement à la réalité objective.

Au reste, d'après Ritschl, le mal physique est ici-bas nécessaire, attendu qu'il résulte de l'organisation mécanique et chimique du monde (1). « Il contribue, nous dit-on, au développement moral de l'humanité... Les obstacles eux-mêmes qui surgissent du sein de la société font l'éducation de l'homme et se changent pour lui en bienfaits (2). » Nous ne nous attarderons pas à faire observer ici que Ritschl, si prompt d'ordinaire à accuser les autres de rationalisme (3), nous semble avoir lui-même une conception du monde singulièrement rationaliste, quand il enseigne que

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 266, 339.
(2) *Id.*, III, 335 — Cf. III, 339.
(3) *Id.*, III, 5-6, note.

Digitized by Google

les maux terrestres sont inéluctables et nécessaires. Nous nous bornerons à énumérer rapidement les objections que nous paraît soulever sa théorie sur le problème du mal. Tout d'abord, affirmer la nécessité du mal physique, c'est, d'après nous, proclamer jusqu'à un certain point, la nécessité du mal moral. Dans bien des cas, en effet, l'homme pèche parce qu'il souffre et l'on peut certifier qu'il pècherait moins, s'il souffrait moins. La douleur l'entraîne souvent au découragement, à la révolte, au murmure contre Dieu, c'est-à-dire, en définitive, à de nombreuses transgressions de la loi morale. C'est donc excuser presque le péché, c'est, en tout cas, en atténuer fortement la gravité, que de présenter le mal physique comme conforme à l'ordre divin du monde (1).

En second lieu, poser en principe la nécessité du mal physique, c'est prétendre que Dieu a été contraint de créer la douleur et la mort pour produire le bien moral. C'est donc soutenir, en quelque sorte, que la fin peut sanctifier les moyens. Chose étrange, les théologiens qui trouvent inique et révoltante la grande loi en vertu de laquelle tous les hommes pâtissent

(1) On répète volontiers aujourd'hui que le mal moral est hautement condamnable, bien qu'il soit nécessaire. « Métaphysiquement inévitable, le péché est moralement coupable et digne de condamnation » (Sabatier, *L'origine du péché*, etc., p. 33). En ce qui nous concerne, nous ne sommes pas encore parvenu à comprendre en vertu de quelle loi morale nous serions, devant Dieu, responsables de nos fautes, si nous sommes constitués de telle façon qu'il nous soit impossible de ne pas les commettre? Le sens commun — trop commun peut-être au gré de certains théologiens — se refuse à admettre qu'il y ait responsabilité là où il n'y a pas liberté.

Digitized by Google

des transgressions du premier Adam, trouvent tout naturel qu'un Dieu saint et juste nous ait, malgré nous, jetés dans un monde où règnent impérieusement les pires souffrances et les plus lamentables misères! Quant à nous, nous l'avouons, si nous n'étions pas convaincu que les nombreuses afflictions de cette vie sont les fruits amers de la liberté humaine et le triste salaire du péché, nous mettrions en doute la justice divine ou plutôt nous ne pourrions même pas croire à l'existence de Dieu. « S'il y avait un Dieu, nous disait un jour un malade, Il me ferait moins souffrir! » Il ne sert de rien de répondre, en guise de consolation, que la souffrance et la mort sont la loi universelle de notre monde. C'est précisément cette loi elle-même qui nous paraît injuste et cruelle, parce qu'elle inflige un éclatant démenti à nos aspirations les plus intimes et contrarie brutalement cet instinct de vie que toute créature humaine porte en elle-même, comme l'a très justement observé Ritschl. On l'a dit avec raison : « Qu'est-ce qu'une loi naturelle contre laquelle proteste la nature? N'est-ce pas la contradiction et le désordre érigés en ordre et en loi (1)? » Le mal physique semble à l'homme si peu rationnel, si peu nécessaire que certains incrédules de notre temps rêvent souvent eux-mêmes de je ne sais quel futur âge d'or, où les hommes ne connaîtront plus la douleur. Et le poète comprenant, dans un pressentiment sublime, que le mal ne saurait être conforme aux plans primitifs de Dieu, s'écrie éloquemment :

(1) *Étude sur la théodicée de Leibnitz*, par Bonifas, p. 153.

Digitized by Google

Pourquoi dans ton œuvre céleste,
Tant d'éléments si peu d'accord ?
A quoi bon le crime et la peste ?
O Dieu juste, pourquoi la mort ?

Ta pitié dut être profonde,
Lorsque, avec ses biens et ses maux,
Cet admirable et pauvre monde,
Sortit en pleurant du chaos.

Enfin, prétendre que Dieu ne pouvait faire l'éducation morale de l'homme sans sou mettre celui-ci à la dure loi de la souffrance, c'est infirmer ou amoindrir la sagesse, la puissance et l'amour de Dieu. Sa sagesse, car comment n'a-t-Il pas prévu que la souffrance était la compagne ou l'avant-coureur du péché ? Sa puissance, car pourquoi n'a-t-Il pas créé une humanité qui aurait été susceptible de se développer ici-bas d'une manière graduelle et normale, sans être continuellement exposée aux attaques de la douleur ? Son amour, car pourquoi a-t-Il, dès l'origine, voué fatalement à la destruction des êtres qu'Il avait formés à son image et doués d'une âme immortelle ? Pour prévenir cette objection, Ritschl essaie timidement d'afficher un certain optimisme qui rappelle assez celui de Leibnitz. « Il n'est pas besoin, écrit-il, d'être stoïcien de profession *(grundsätzlicher Stoïker)* pour être capable d'opposer une indifférence momentanée à certaines douleurs corporelles (1). » Cette façon superficielle de traiter le mystérieux problème de la souffrance ne saurait nous satisfaire. Ritschl a beau nous assurer que le mal

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 588.

Digitized by Google

physique est très relatif, nous en ressentons trop douloureusement les atteintes pour douter de sa réalité, et nous avons de la peine à croire en la bonté d'un Dieu qui nous aurait créés « pour souffrir, comme l'étincelle pour voler. » (Job v, 7)

Les souffrances et les maux d'ici-bas n'étant point pour Ritschl des châtiments de Dieu, il n'est pas étonnant que la punition du péché soit, aux yeux de notre auteur, d'une nature exclusivement subjective. « Le châtiment divin, dit-il, consiste essentiellement dans le sentiment de la coulpe (1). » Cette définition n'est conforme ni à l'enseignement biblique, ni aux exigences de la loi morale. Saint Paul admettait fort bien que l'homme pouvait être puni de Dieu, sans avoir même conscience de sa culpabilité (Rom. I, 18 sq.). « Je ne me sens coupable de rien, s'écrie-t-il en parlant de lui-même, mais je ne suis pas pour cela justifié. » (I Cor. IV, 4). La mort avec son aiguillon semble au sceptique une loi naturelle; elle est cependant, d'après l'apôtre, le salaire du péché! En outre, Ritschl soutient que le châtiment du mal moral se confond absolument avec le sentiment de culpabilité qu'éprouve le pécheur privé de la communion du Père (2). Or, l'expérience le démontre, ce sont les consciences timorées et délicates qui souffrent généralement le plus de leur éloignement de Dieu. Au point de vue de Ritschl, par conséquent, ce sont les plus belles, les plus nobles âmes qui sont le plus frappées par les châtiments divins. Les moins punis,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 346.
(2) *Id.*, III, 41 sq., 52, 345-346. — *Unterricht*, etc., § 33.

Digitized by Google

au contraire, ce sont précisément ceux qui méritent le plus de l'être, ce sont ces pécheurs superficiels ou endurcis qui, n'ayant pas ou presque pas le sentiment de leur culpabilité morale, ne sauraient se croire les objets du châtiment de Dieu.

La punition terrestre du péché est donc au fond, pour Ritschl, une illusion subjective plutôt qu'une sérieuse et solennelle réalité (1). Notre théologien est tout aussi réservé, tout aussi prudent quand il parle du sévère châtiment que Dieu réserve aux pécheurs impénitents dans la vie à venir. Sans doute, il affirme quelque part que l'expression « jour de la colère » désigne le moment où le Seigneur anéantira les hommes qui s'opposent absolument à la réalisation du plan divin (2). Mais Ritschl n'exprime pas une seule fois cette idée dans la partie dogmatique de son système. Il se contente de dire, dans le troisième volume de *Justification et Réconciliation* : « L'amour de Dieu pour les pécheurs... ne s'étend point à ceux qui résistent volontairement et consciemment à l'ordre divin du bien. Y a-t-il de tels hommes, et qui sont-ils? Ces questions échappent à notre appréciation pratique... (3). »

(1) Bien des incrédules ou des indifférents nous ont plus d'une fois exprimé leur conviction profonde que le péché trouve presque toujours son châtiment dès ici-bas. Alphonse Daudet, qu'on n'accusera certes pas de piétisme, dit dans sa préface de *La lutte pour la vie* : « J'y crois absolument à la formule du « tout se paie »; j'ai toujours vu l'homme toucher le salaire de sa besogne, bonne ou mauvaise, et non dans l'autre vie, que je ne connais pas, mais dans celle-ci, dans la nôtre, tôt ou tard. »

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 129, 140-142.

(3) *Id.*, III, 363.

Digitized by Google

Ainsi, notre auteur se refuse à nous faire savoir s'il admet positivement que Dieu infligera un châtiment quelconque aux pécheurs rebelles dans l'économie future. Toutefois, s'il observe à cet égard un silence ambigu, il est permis d'ajouter que les prémisses de sa théologie impliquent la croyance au rétablissement final. En effet, comment, à son point de vue, Dieu pourrait-il éviter de nous pardonner nos transgressions et nos fautes, puisque le péché provient de l'ignorance et que le Père céleste, d'ailleurs, est essentiellement amour? Comment le Créateur pourrait-il, un seul instant, songer à anéantir ses créatures ou à leur infliger des peines éternelles, puisque, d'après Ritschl, toute punition n'est qu'un moyen pour obtenir le salut, le bien moral de ceux qu'elle atteint (1)? On le voit, logiquement le système de Ritschl aboutit à l'universalisme. Or, il est impossible de faire accorder une telle doctrine avec un grand nombre de paroles du Sauveur et particulièrement avec celles-ci : « Quiconque blasphèmera contre le Saint-Esprit n'obtiendra jamais de pardon. » (Marc III, 29) « Il ne lui sera pardonné ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir. » (Matth. XII, 32. — Cf. Matth. VII, 14; XXII, 14; XXIII, 33; Luc XIII, 24; XIV, 24; I Jean V, 16; Héb. X, 26-29) (2). Il ressort clairement

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 88 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 42 *c.*

(2) L'étude de M. Matter sur *la réintégration finale* (V. *Trois essais de théologie*, p. 121-151) nous paraît encourir les objections que nous adressons plus haut à la théorie de Ritschl sur le futur châtiment du péché. Il nous semble que, dans son beau travail sur *l'enseignement de Saint Paul sur la vie future (Revue théologique,*

Digitized by Google

de ces divers textes que si Jésus et ses apôtres laissent à dessein, semble-t-il, « planer sur l'avenir de l'âme impénitente le mystère d'une terreur infinie (1), » ils affirment du moins avec force l'indubitable réalité du châtiment qui attend, dans la vie future, ceux qui repoussent obstinément les appels de Dieu.

n° 1, 1885), M. Babut a proposé une solution plus satisfaisante de ce problème.

(1) Babut, *De l'enseignement de Saint Paul sur la vie future* (*Revue théologique*, 1885, n° 1, p. 420).

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION ET DE LA RÉCONCILIATION D'APRÈS LA BIBLE

CHAPITRE PREMIER

LES NOTIONS DE LA SAINTETÉ, DE L'AMOUR, DE LA JUSTICE, DE LA COLÈRE DE DIEU DANS L'ANCIEN ET LE NOUVEAU TESTAMENT.

Ritschl prétend que sa notion de la Justification et de la Réconciliation est pleinement conforme à celle des auteurs sacrés du Nouveau Testament. Il s'efforce de justifier cette prétention dans un volume spécialement consacré à l'examen de la « matière biblique » de cette doctrine chrétienne. Il reproche vivement, quelque part, à Kreibig d'avoir critiqué son système théologique sans tenir compte de ses recherches exégétiques (1). Nous l'avons entendu nous-même, à Gœttingue, accuser ouvertement ses adversaires d'avoir lu tout au plus le tome troisième de

(1) *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, p. 5-6, note.

Digitized by Google

Justification et Réconciliation sans avoir ouvert le second volume de cet ouvrage. Nous nous efforcerons, quant à nous, de ne pas mériter ce reproche et nous nous ferons un devoir, dans les lignes qui vont suivre, d'étudier soigneusement, au point de vue biblique, l'enseignement de Ritschl sur le dogme de la Rédemption.

Avant d'aborder la discussion des textes dans lesquels Jésus et ses apôtres affirment la valeur expiatoire du sacrifice de Golgotha, nous devons examiner en premier lieu si Ritschl définit exactement les diverses conceptions religieuses de l'Ancien et du Nouveau Testament qui, d'après lui, servent d'assises fondamentales à la doctrine de la Justification. Telle est, tout d'abord, la notion biblique de la sainteté de Dieu. Ritschl soutient que « les textes dans lesquels le Nouveau Testament fait mention de ce prédicat divin sont très rares... En tous cas, cet attribut n'a point une importance constitutive pour la religion chrétienne (1). » Nous accordons à Ritschl que la sainteté de Dieu est plus souvent proclamée dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament; mais cela prouve-t-il que les apôtres et Jésus lui-même aient moins cru que les patriarches et les prophètes à la sainteté de Celui qui a les yeux trop purs pour voir le mal? Le Dieu de la nouvelle alliance serait-il, par hasard, moins saint que Celui de l'ancienne? Ritschl rappelle sans cesse que les doctrines de l'Évangile ont pour base et pour condition les principales idées religieuses de l'Ancien Testament. Or, quel est l'at-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 101.

Digitized by Google

tribut divin auquel les hommes pieux de l'ancienne alliance font le plus souvent allusion? N'est-ce pas le prédicat de la sainteté? Ritschl lui-même n'est-il pas obligé de reconnaître que ce prédicat « forme l'arrière-fond » de toute la religion des anciens Israélites et que les prophètes qui insistent le plus sur l'amour de Dieu ne renoncent point, pour cela, à mettre en relief sa sainteté (1)? Nous avons donc le droit d'affirmer que les écrivains du Nouveau Testament étaient trop nourris de la pensée même de l'Ancien pour avoir perdu de vue cette « notion cardinale » de la divinité, et, s'il nous était permis de paraphraser un mot célèbre, nous oserions ajouter que la sainteté de Dieu est l'un de ces attributs divins auxquels les apôtres pensent toujours, bien qu'ils n'en parlent explicitement que quelquefois.

De plus, les auteurs de l'Ancien Testament font très souvent mention de la sainteté de l'Éternel, parce que cet attribut divin constituait, à leurs yeux, l'essence même de Jéhovah et établissait la supériorité morale du Dieu d'Israël relativement aux faux dieux du paganisme (I Sam. II, 2). On conçoit facilement d'autre part que les écrivains du Nouveau Testament aient moins mis l'accent sur une idée qui était presque pour eux un axiome. Enfin, il ne faut pas oublier que l'ancienne alliance était, avant tout, destinée par Dieu à proclamer avec force la répulsion que Jéhovah éprouve pour le mal (Hab. I, 12-13; Ésaïe VI, 3 sq.), sa haine du péché qui s'affirme souvent dans des châtiments sévères infligés aux transgresseurs de sa loi (Josué

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 95.

Digitized by Google

XXIV, 19-20; Ps. XI, 5-7). Les Israélites devaient ainsi être amenés à sentir le contraste qui existe entre l'humanité pécheresse et le Dieu saint et à comprendre d'autant mieux, par là même, la nécessité d'une Rédemption. Il n'est pas étonnant dès lors que les apôtres, tout en ne sacrifiant en rien la sainteté de Dieu à sa miséricorde, aient célébré de préférence cet amour divin dont ils avaient pu contempler la manifestation suprême dans la personne du Rédempteur. « Si l'amour vient en première ligne dans le Nouveau Testament, a-t-on dit avec raison, c'est parce que le sacrifice de Jésus-Christ et sa sainteté ont rendu ce changement possible (1). »

Aussi bien, les écrivains du Nouveau Testament ne passent nullement sous silence la sainteté de Dieu. Saint Pierre exhorte ses lecteurs à être saints comme le Père céleste lui-même (I Pierre I, 15-16) et, quoi qu'en dise Ritschl, il n'est point difficile de saisir le sens exact de cette recommandation (2). De même que les Israélites, pour faire partie du peuple élu, devaient observer scrupuleusement toutes les prescriptions de la loi mosaïque (Lévit. XI, 44; XIX, 2), de même, remarque l'apôtre, les chrétiens doivent conformer leur conduite quotidienne à toutes les exigences de la loi morale. Cette idée est implicitement renfermée dans le titre de « saints » (ἅγιοι) que Paul décerne ordinairement aux membres de l'Église primitive (Rom. I, 7; II Cor. I, 1; Philip. I, 1; Éphés. I, 4; Col. I, 22. — Cf. Héb. III, 1; XII, 10). L'au-

(1) *La théologie de l'avenir*, etc., par Aguilera, p. 115.
(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 101.

Digitized by Google

teur de l'Apocalypse nous dit qu'autour du trône de Dieu ne cessent nuit et jour de retentir ces paroles : « Saint, saint, saint est le Seigneur...! » (Apoc. IV, 8. — Cf. Ésaïe VI, 3). D'ailleurs, n'est-ce point à la sainteté redoutable du Tout-Puissant que font allusion les écrivains du Nouveau Testament dans des textes tels que ceux-ci : « Notre Dieu est aussi un feu dévorant » (Héb. XII, 29). « Connaissant donc la crainte du Seigneur, nous cherchons à convaincre les hommes. » (II Cor. V, 11). « Conduisez-vous avec crainte pendant le temps de votre pèlerinage » (I Pierre I, 17. — Cf. Actes V, 11; IX, 31; Luc VII, 16)? Ce n'est point l'amour de Dieu, c'est sa sainteté qui inspire à l'homme de la crainte (Exode III, 5; I Sam. VI, 20; Ésaïe VI, 3-5), et c'est avec raison qu'en traduisant ces textes les Septante ont eu recours au mot ἅγιος qui vient de ἄζομαι, *vénérer, avoir un sentiment de crainte* (1). Si les apôtres avaient confondu la sainteté de Dieu avec sa bonté, il est clair qu'ils n'auraient pas jugé à propos de recommander à leurs lecteurs la crainte du Seigneur. Saint Paul n'aurait pas dit aux Philippiens : « Travaillez à votre salut avec *crainte* et tremblement » (Philip. II, 12); et Jude n'aurait pas écrit aux chrétiens de l'Église primitive : « Sauvez les autres par la *crainte* » (Jude, vers. 23). Il faut que Ritschl ait été sous l'empire de préjugés dogmatiques bien puissants, pour qu'il se soit permis d'éliminer, de l'enseignement du Nouveau Testament, la notion si foncièrement scripturaire de la sainteté de Dieu.

(1) *Théologie de l'Ancien Testament*, par Œhler, traduit par de Rougemont, t. I, p. 152.

Digitized by Google

Nous avons vu que la justice de Dieu désigne, d'après Ritschl, la conduite normale et conséquente, conformément à laquelle le Père céleste demeure fidèle à ses promesses et poursuit dans le monde le salut définitif de ses enfants (1). Il faut le reconnaître, il y a beaucoup de vrai dans cette théorie. Les théologiens du XVII[e] siècle n'avaient pas compris toute l'ampleur, toute l'élasticité de la notion biblique de la justice divine. Ils entendaient par celle-ci la justice répressive qui consiste uniquement à punir les transgresseurs de la loi. On est généralement d'accord aujourd'hui, pour attribuer au terme צדקה un sens moins exclusivement juridique (2). Avant Ritschl, du reste, Diestel avait déjà montré la parenté intime qui existe parfois, dans la pensée des écrivains sacrés, entre la justice de Dieu et sa droiture (Ps. XXXIII, 4-5; Zach. VIII, 8), sa miséricorde (Osée II, 18-21; Ps. XLVIII, 10-12), sa fidélité (Ps. CXLIII, 1; Deut. XXXII, 4). « Délivre-moi du sang versé, dit David, et ma langue célèbrera *ta justice* » (Ps. LI, 16). L'auteur des Juges appelle les bienfaits de Jéhovah envers le peuple d'Israël des « actes de justice » (Juges V, 11. — Cf. I Sam. XII, 7; Michée VI, 5). C'est à ce point de vue qu'Ésaïe considère le salut et la justice de Dieu comme deux notions corrélatives (3) (Ésaïe LVI, 1. — Cf. XLV, 8, 13, 21). « L'Éternel, s'écrie le prophète,

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 107, 109, 115 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 16.

(2) Cf. *Essai sur la théologie d'Ésaïe*, par H. Krüger, p. 35-36, 44. — *Théologie de l'Ancien Testament*, par Piepenbring, p. 104-105. Fischbacher, 1886.

(3) V. *Essai sur la théologie d'Ésaïe*, par Krüger, p. 39.

Digitized by Google

désire vous faire grâce et Il se lèvera pour vous faire miséricorde; car l'Éternel est un Dieu juste. » (Ésaïe xxx, 18). Les auteurs du Nouveau Testament présentent aussi la justice de Dieu comme une garantie du pardon et du salut qu'Il veut accorder aux membres fidèles de son alliance (I Jean I, 9; II Tim. IV, 8. — Cf. Rom. III, 3-5; I Thess. V, 24; Héb. VI, 10). « C'est l'idée d'une justice positive, immanente en Dieu et se manifestant au dehors en justifiant le pécheur. Cette notion nous étonne, parce que nous sommes habitués, par notre langue même, à n'accorder au mot de justice qu'une signification négative. Nous sommes si bien dominés par cette notion juridique et inférieure, que nous avons de la peine à nous élever à l'idée bien plus haute et plus belle d'une justice qui se communique et tend à remplacer partout le mal par le bien et la mort par la vie (1). »

Dès lors, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi, dans la pensée des écrivains de l'Ancien Testament, la justice de Dieu se confond parfois avec sa miséricorde et sa fidélité (Ps. XXXIII, 4-5; CXLIII, 11) (2). Les psalmistes et les prophètes affirment toujours avec énergie que l'amour infini de Jéhovah pour Israël est le principe unique et souverain des faveurs nombreuses dont le peuple élu a été l'objet de la part du Créateur. Le motif du privilège accordé à cette nation ingrate réside exclusivement dans la grâce paternelle de Dieu. C'est ce que Moïse rappelle sans cesse dans la loi dont il est le promulgateur :

(1) *L'apôtre Paul*, par Sabatier, p. 275, Fischbacher, 1881, (2e édit.).
(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 106-108.

Digitized by Google

« Ce n'est point à cause de ta justice que l'Éternel ton Dieu te donne ce bon pays pour que tu le possèdes; car tu es un peuple au cou raide » (Deut. IX, 6. — Cf. Deut. VII, 6-8; Ps. C, 3). Voilà pourquoi les hommes pieux de l'ancienne alliance considéraient comme des actes de justice les voies et moyens employés par Jéhovah pour réaliser les promesses qu'Il avait solennellement faites à Israël; mais ces actes de justice étaient, à leurs yeux, en dernière analyse, des actes de miséricorde, puisque c'était librement et par pure grâce que Dieu avait traité alliance avec le peuple hébreu. Ainsi s'explique cette requête que le psalmiste adresse à Dieu, au sujet de ses ennemis : « Qu'ils n'aient point part à ta justice » (Ps. LXIX, 28) (1); c'est-à-dire : « Ne les fais point participer aux bienfaits et aux privilèges de cette alliance que tu as conclue avec Israël *en vertu de ton amour* et à laquelle tu te fais une loi de demeurer fidèle *en vertu de ta justice* » (Cf. Ps. XXVI, 1; XXXV, 24).

Telle est aussi la pensée des apôtres et de leur divin Maître. « La couronne de justice m'est réservée », écrit Saint Paul à Timothée (II[e] ép. IV, 8), et l'auteur de l'Épître aux Hébreux dit de son côté : « Dieu n'est pas injuste pour oublier votre travail... » (Héb. VI, 10). Y a-t-il dans ces passages l'idée catholique du mérite des œuvres (2)? Nullement! Comme les patriarches et les prophètes, les écrivains du Nouveau Testament posent en principe que le salut offert par Dieu aux hommes est un don de grâce (Éph. II, 8-10), mais

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 109.
(2) Cf. *Id.*, II, 114, 117.

Digitized by Google

ils pensent que le Seigneur se doit à Lui-même de remplir avec loyauté les engagements qu'Il a volontairement contractés vis-à-vis de ceux qui le servent. Aussi Jésus-Christ déclare-t-il que la rémunération des services rendus sera refusée à l'homme à titre de salaire (Luc XVII, 9-10), mais qu'elle lui sera accordée à titre de récompense gratuite, parce que le Créateur, dans sa justice, se considère comme lié par les promesses qu'Il a faites à ses créatures (Luc XII, 42-44).

L'expression « justice de Dieu » ne désigne pas seulement, dans les Écritures, le sérieux, la fidélité de l'amour divin. Ritschl constate lui-même que, dans certains textes de la Bible (Lament. I, 18; Néh. IX, 33; Dan. IX, 14. — Cf. Apoc. XVI, 5-7; XIX, 2), il est clairement question de la justice rétributive de Dieu (1). Mais il récuse ces témoignages sous prétexte qu'ils trahissent un esprit judaïque absolument différent de celui du christianisme. Or il est à remarquer que Jésus-Christ et ses disciples attribuaient autant d'autorité aux écrits de Néhémie ou de Daniel qu'à ceux des psalmistes ou des autres prophètes (Matth. XXVI, 54; Jean V, 39). Le Sauveur semble avoir emprunté le beau titre de « Fils de l'homme » au livre de Daniel, et certaines paroles de lui (Matth. XXIV, 15) font nettement allusion à une prédiction de ce prophète (Dan. IX, 25-27). Enfin, les mêmes ouvrages de l'Ancien ou du Nouveau Testament qui parlent de la justice répressive de Dieu affirment aussi la réalité de sa justice miséricordieuse (Daniel IX, 16-18; Apoc. XV, 3).

(1) *Rechtf., und Vers.*, II, 104-105, 119.

Digitized by Google

Du reste, les auteurs de l'Ancien Testament sont unanimes à insister sur cette justice rétributive de Jéhovah qui se manifeste dans la punition des rebelles et dans le relèvement et le salut des justes (Ps. XXVIII, 3-5; XXXIV, 16-23; Prov. III, 32-35; Deut. XXVIII, 1, 63; Ésaïe X, 22 sq.). Nous lisons dans l'Exode que l'Éternel ne tient pas le coupable pour innocent et qu'Il punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération (XXXIV, 7), tandis qu'Il fait miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui gardent ses commandements (XX, 5-6). Ritschl objecte que, dans tous ces passages, la justice de Dieu n'est pas même mentionnée et qu'elle ne saurait, par conséquent, être considérée comme la cause immédiate des bénédictions conférées aux uns et des malédictions proférées contre les autres (1). Mais quoi! les châtiments dont Dieu menace ici plusieurs générations de pécheurs ne sont-ils pas des effets de la justice répressive de Dieu? — Notre théologien assure aussi que la destruction des impies, dont il est question dans l'Ancien Testament et surtout dans les psaumes, est non une manifestation directe de la justice divine *(eine directe Bethätigung der Gerechtigkeit Gottes),* mais un moyen dont Dieu se sert pour consommer le salut des fidèles (2). Cette explication est plus spécieuse que judicieuse; car enfin, en vertu de quel principe Dieu inflige-t-Il de sévères châtiments au méchant, si ce n'est en vertu de sa justice distributive? Les psal-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 103-104.
(2) *Id.*, II, 109-110.

Digitized by Google

mistes et les prophètes croyaient de toute leur âme à l'autorité absolue de cette justice divine qui maintient l'ordre moral du monde. « Lève-toi, juge de la terre, s'écrie l'un d'eux, rends aux superbes selon leurs œuvres » (Ps. XCIV, 2. — Cf. LVIII, 11-12). Qu'est-ce qu'un juge qui rend aux hommes selon leurs œuvres, sinon un être moral qui prononce des verdicts conformes aux règles de la justice que Dieu a fixées Lui-même dans sa loi (Ps. XCIV, 15)? Et puis, les psalmistes auraient-ils appelé Jéhovah « juge du monde entier » (Ps. XCIV, 2. — Cf. Ps. IX, 9), s'ils avaient entendu par justice divine la miséricorde gratuite de Dieu envers Israël? Ils employaient le mot צדקה dans un sens si large que l'auteur du psaume XXXVI, 7, considère la protection accordée par Jéhovah aux hommes et aux bêtes comme une manifestation de la justice de Dieu. On ne voit pas trop en quoi le secours que l'Éternel assure aux animaux eux-mêmes peut bien contribuer à ce que Ritschl appelle la réalisation du salut des justes!

Le Nouveau Testament affirme, avec non moins de force que l'Ancien, la justice rétributive de Dieu. Jésus-Christ dit explicitement : « Dieu ne fera-t-Il pas justice à ses élus qui crient à Lui jour et nuit et tardera-t-Il à leur égard? Je vous le dis, Il leur fera promptement justice » (Luc XVIII, 7-8). Dans l'Épître aux Romains (XII, 19), Saint Paul s'écrie : « Ne vous vengez point vous-mêmes... mais laissez agir la colère, car il est écrit : A moi la vengeance, à moi la rétribution, dit le Seigneur. » Dans la même épître, il proclame « juste » la condamnation prononcée par Dieu contre les Juifs incrédules (Rom. III, 8). D'après

Digitized by Google

Actes XVII, 31, « Dieu a fixé un jour où Il jugera le monde dans la justice. » Ritschl prétend que le sens de ces paroles demeure « indéterminé » *(unbestimmt)* (1). Mais il est évident qu'il s'agit ici du moment où le Seigneur jugera les hommes conformément aux principes de sa justice distributive. Qu'on essaie, par exemple, de remplacer, dans ce texte, le mot justice par les mots « grâce » ou « miséricorde », et l'on verra que cette parole de l'apôtre devient dès lors incompréhensible. Pour l'auteur de l'Apocalypse, comme pour Saint Paul ou pour Jésus lui-même, la justice rétributive de Dieu n'est point un vain mot : « Jusques à quand, disent dans Apocalypse VI, 10, les victimes des persécutions du monde, jusques à quand, maître saint et véritable, tardes-tu à juger et à tirer vengeance de notre sang...? » Enfin Pierre exprime la même idée, quand il déclare que « Jésus injurié par ses ennemis s'en remettait à Celui qui juge justement. » D'après Ritschl, l'apôtre veut dire ici que le Sauveur confiait à son Père le soin de le rétablir un jour dans tous ses droits *(Herstellung in sein Recht)* (2). Mais, nous le demandons, tout droit *(jus)* ne suppose-t-il point la justice *(justitia)*? Jésus ne comptait recouvrer un jour tous ses droits que parce qu'il connaissait la fidélité de Celui qui « rendra à chacun selon ses œuvres » (Rom. II, 6. — Cf. Matth. XVI, 27).

Ritschl conteste qu'il soit question de la justice distributive de Dieu dans Romains II, 5-8 (3). Dans

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 113.
(2) *Id.*, II, 113.
(3) *Id.*, II, 115-116.

Digitized by Google

ce texte, assure-t-il, l'apôtre semble accepter le principe juridique de la double rémunération. Mais c'est pour démontrer à ses lecteurs que, même à ce point de vue pharisaïque qui n'est pas le sien, tous les hommes ont encouru la colère divine et ne sont dignes, par conséquent, d'aucune récompense de la part de Dieu (1). Ainsi Saint Paul, d'après Ritschl, n'admettrait ici que dialectiquement, *ex concessis*, la notion judaïque de la justice rétributive. « Aucun lecteur impartial, dit très bien Pfleiderer, n'a l'impression, en lisant ce passage, que l'apôtre y exprime une opinion qui lui serait étrangère et qu'il aurait même l'intention de réfuter (2). » Si la manière de voir de Saint Paul eût été absolument différente de celle des chrétiens de Rome, il n'aurait pas manqué de nous en avertir. Généralement, en effet, il distingue très soigneusement sa propre pensée de celle d'autrui. « J'ordonne — non pas moi, mais le Seigneur, » — écrit-il aux Corinthiens (I Cor. VII, 10; cf. VII, 25), — et il ajoute un peu plus loin : « Aux autres, ce n'est pas le Seigneur, c'est *moi qui dis* » (I Cor. VII, 12). Ailleurs, quand il rapporte les paroles ou les accusations de ses adversaires, il a soin d'insérer dans le texte les mots φησίν (II Cor. X, 10), καθώς φασίν τινες (Rom. III, 8). Enfin, quand il recourt, par procédé dialectique, à un argument qui suppose un point de vue qu'il ne partage point, Paul s'écrie par exemple : « Je parle à la manière des hommes, à cause de la faiblesse de

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 155, 317-319.

(2) *Die Theologie Ritschl's nach ihrer biblischen Grundlage* von Pfleiderer *(Jahrbücher für prot. Theol.*, December, 1889, p. 65).

Digitized by Google

votre chair » (Rom. VI, 19. — Cf. III, 5). Or, dans Romains II, 5-8, l'apôtre n'emploie aucune formule restrictive de ce genre, et il importe également de remarquer que « le tissu logique de ce morceau et sa relation avec ce qui précède et ce qui suit n'offrent aucune solution de continuité (1). » Au reste, le principe suivant lequel Dieu rendra tôt ou tard à chacun selon ses œuvres est proclamé très nettement, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, par les psalmistes et les prophètes (Ps. XCIV, 2; XXVIII, 4; Ésaïe LIX, 18) aussi bien que par les apôtres et par Jésus-Christ lui-même (Matth. XVI, 27; I Pierre I, 17; Apoc. II, 23; XXII, 12). Il est donc bien certain que, comme Romains II, 5-8 en fait foi, Saint Paul croyait fermement à la justice rétributive de Dieu.

Ritschl soutient que dans Romains II, 5 sq.; II Thessaloniciens I, 5 sq., l'apôtre n'exprime nullement l'idée d'une double rétribution réservée par la justice divine aux bons et aux méchants. Le châtiment des impies ne serait, dans la pensée de Saint Paul, que destiné à atteindre le but suprême de Dieu, la consommation du salut des justes (2). Or, ce qui prouve que l'apôtre entend bien parler ici (II Thess. I, 6) de la justice rétributive de Dieu, c'est qu'il emploie le verbe ἀνταποδοῦναι, qui signifie « rendre », dans le sens de « rémunérer », et se sert à dessein des deux mots de même racine θλίβουσιν θλῖψιν, pour mettre plus particulièrement l'accent sur l'idée de rétribution. « Il est

(1) Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 1879, t. I, p. 248-249.

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 115.

Digitized by Google

de la justice de Dieu, observe-t-il, de rendre l'affliction à ceux qui vous affligent et de vous donner, à vous qui êtes affligés, du repos avec nous » (II Thess. I, 6).

D'ailleurs, répondrons-nous encore, en quoi la punition ou la destruction des injustes pouvait-elle, aux yeux de Paul, contribuer au bien des justes? Ritschl oublie de nous le dire. Aussi bien, serait-il démontré que l'anéantissement des pécheurs sert indirectement au salut des fidèles (1), nous aurions le droit de demander au nom de quel principe le Tout-Puissant fait ainsi disparaître les premiers pour procurer aux seconds la délivrance. Il ne suffit pas de dire que Dieu agit comme Il l'entend et que sa volonté est souveraine, car le Saint des saints ne peut vouloir que ce qui est conforme à la loi morale, dont Il est Lui-même l'auteur. Si le Créateur éliminait les méchants et les rebelles, simplement dans le but d'assurer aux justes leur triomple définitif, cette sélection d'un nouveau genre serait peu conforme aux postulats éternels de la conscience humaine. Soutenir, en effet, que Dieu détruit les uns au profit des autres, c'est enseigner que, pour le Tout-Puissant Lui-même, la fin sanctifie les moyens et qu'Il a besoin, pour fonder son Royaume, de faire périr ceux qui s'opposent à l'accomplissement de ses desseins. A cet égard, le Dieu d'amour de Ritschl ressemblerait singulièrement à ce fameux diplomate qui, pressé par son confesseur de se réconcilier avec ses ennemis avant de mourir, lui répondit tranquil-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 109-110, 113-114, 115-116.

Digitized by Google

lement : « Mes ennemis! je n'en ai point, puisque j'ai toujours, jusqu'ici, pris soin de les supprimer! » Certes, un Dieu aussi despote rappellerait moins le Dieu de Jésus-Christ que la divinité païenne à laquelle le poète prête les paroles fameuses : « *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas!* »

Enfin, Ritschl estime que, dans Romain III, 24-26, Saint Paul veut parler non de la justice répressive de Dieu, mais de sa justice réparatrice et miséricordieuse qui s'est manifestée d'une manière si éclatante en Golgotha (1). Certes, nous croyons que le sacrifice du Calvaire est une œuvre de grâce, puisque, suivant la remarque de Ritschl (2), au verset 24 de cette péricope l'apôtre assure que nous sommes *gratuitement justifiés* par la *grâce* divine. La justice de Dieu, comme dit Saint Paul lui-même, est justifiante, transitive, et elle tend à se communiquer à l'homme pour lui procurer le pardon et la sanctification. Mais la justice dont il est fait mention dans Romains III, 25 est certainement aussi l'activité divine qui s'affirme dans la punition du péché. Comment, en effet, Saint Paul aurait-il dit que Dieu a jugé nécessaire une expiation sanglante pour « montrer sa justice », s'il faut uniquement entendre par celle-ci la miséricorde infinie du Père céleste? Le moyen ne serait pas conforme au but! De plus, au point de vue de Ritschl, on ne peut expliquer le vrai sens de ces paroles de l'apôtre : « C'est lui (Christ) que Dieu a destiné à être une victime propitiatoire,

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 118.
(2) *Id.*, II, 118.

Digitized by Google

parce qu'Il a laissé impunis les péchés antérieurs », ou mieux : « *à cause de la tolérance exercée à l'égard des manquements précédents* (διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων). » D'après notre théologien, l'apôtre oppose le *pardon* que Dieu nous accorde actuellement par Jésus-Christ, à la simple *tolérance* avec laquelle le Tout-Puissant traitait auparavant les pécheurs (1). Mais on ne peut statuer une opposition réelle *(Gegensatz)* entre la tolérance et le pardon divin. Comme le fait ingénieusement remarquer M. Godet : « Le contraste naturel de l'impunité n'est pas le pardon, mais le châtiment (2). » (Cf. Rom. II, 4-5; Actes XVII, 30-31). La tolérance dont Dieu usait autrefois à l'égard des pécheurs ne pouvait rendre nécessaire une manifestation de justice, que si celle-ci avait pour rôle essentiel de châtier ou d'expier les péchés antérieurs (3). Enfin, « il est impossible, dans cette interprétation, de donner un sens naturel à ces mots : *en raison de*. Car le pardon n'a pas eu lieu *en raison de* l'impunité exercée envers ces manquements (4). » Paul aurait eu une singulière notion de la justice, s'il eût prétendu qu'à l'impunité Dieu juge bon d'ajouter le pardon. Au reste, si l'exégèse de Ritschl était juste, l'apôtre aurait dit : « Après avoir usé d'une grande patience à l'égard des transgressions de l'humanité, le Père céleste a fait mieux en-

(1) « *Der Ignorirung der Sünden ist... ihre Vergebung durch Gott entgegengesetzt* » *(Rechtf. und Vers.*, II, 220).

(2) Godet, *Commentaire sur l'Épttre aux Romains*, t. I, p. 334.

(3) Cf. Pfleiderer, *Die Theologie Ritschl's nach ihrer biblischen Grundlage (Jahrbücher*, etc., p. 51).

(4) Godet, *Commentaire*, etc., t. I, p. 334.

Digitized by Google

core; Il a accordé aux pécheurs repentants un pardon complet ! » Mais la pensée de Paul est au contraire celle-ci : « Avant la mort expiatoire de Jésus-Christ, la justice répressive de Dieu semblait endormie. Dieu avait déclaré qu'au jour où l'homme pècherait, Il le ferait mourir ; et cependant cette menace ne se réalisait la plupart du temps que d'une manière très relative. On péchait ici-bas et pourtant l'on vivait. On péchait encore et l'on arrivait jusqu'à la blanche vieillesse... ! Où était le salaire du péché ? C'est cette impunité... qui a rendu une solennelle manifestation de justice nécessaire (1). » On le voit, l'Ancien comme le Nouveau Testament, les prophètes comme les apôtres, emploient le mot justice non seulement dans le sens de grâce ou de fidélité, mais aussi dans le sens de justice rétributive.

D'après la théologie traditionnelle, la colère de Dieu est un effet actuel de la justice divine qui est elle-même l'aspect moral de la sainteté. Ritschl, au contraire, prétend que les écrivains de l'Ancien Testament font dériver la justice de Dieu de son amour, tandis que la colère divine ne s'exercerait directement, d'après eux, que contre les transgresseurs ou les ennemis déclarés de l'alliance conclue au Sinaï entre Jéhovah et Israël (2). La colère de Dieu, à ce

(1) Godet, *op. cit.*, p. 333.
(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 126 sq., 137-138.

Digitized by Google

point de vue, serait donc provoquée non pas, à proprement parler, par les péchés de l'humanité en général, mais par les fautes qui constituent une violation positive des conditions fondamentales de l'alliance divine. Cette thèse est très contestable. Assurément, suivant l'Ancien Testament, ce qui irrite particulièrement Jéhovah, ce sont les transgressions conscientes et volontaires de sa loi sainte (Ex. XXXII, 10; Nomb. XXV, 3; Deut. XXXI, 16-17). Mais, aux yeux des auteurs sacrés, toute infidélité, toute désobéissance à la volonté divine soulève le courroux de l'Éternel. Les psalmistes menacent souvent leurs adversaires de la colère de Dieu; ils ne disent pas toutefois que le Seigneur doive faire éclater son courroux contre ceux-ci en tant qu' « ennemis de son alliance » *(Gegner des Bundes)* (1) (Ps. VII, 7; XXI, 10; LVI, 8). Eux-mêmes, d'ailleurs, bien que membres de cette alliance, se sentent souvent les objets de la colère de Dieu (Ps. XXXVIII, 2-5; XXXIX, 9-12). Selon Ritschl, les psalmistes présentent parfois hypothétiquement *(hypothetisch)* leurs épreuves comme des indices du courroux divin. Mais ils reconnaissent aussitôt que leur hypothèse n'a aucune valeur réelle, puisqu'ils expriment l'espoir d'être délivrés de leurs souffrances au moment même où ils déclarent que Dieu est irrité contre eux (2). Singulière exégèse! Un homme qui a la conscience d'avoir encouru la colère de Dieu ne peut-il donc pas en même temps prier Celui-ci de l'épargner? David ne s'écrie-t-il pas, dans ce

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 131.
(2) *Id.*, II, 133.

Digitized by Google

psaume VI[e] qui, au jugement de Ritschl, « ne trahit aucun sentiment du péché » (1) : « Ne me punis pas dans ta colère et ne me châtie pas dans ta fureur »? Il suffit de lire le psaume XC pour se convaincre que les Juifs pieux de l'ancienne alliance voyaient, dans le péché de l'homme, la cause directe du courroux divin. « Nous sommes consumés par ta colère », s'écrie Moïse, et il ajoute, pour indiquer le motif de cette colère : « Tu mets devant toi nos iniquités et à la lumière de ta face nos fautes cachées » (Ps. XC, 7-8). « Jusques à quand, Éternel, t'irriteras-tu sans cesse », dit le pieux Asaph dans le psaume LXXIX, 5, et il reconnaît implicitement que la colère de Dieu a été provoquée par les infidélités d'Israël, quand il adresse à Jéhovah cette requête : « Ne te souviens plus de nos iniquités passées...! Délivre-nous et pardonne nos péchés à cause de ton nom » (Cf. Deut. XXXII, 19; Ps. II, 12; CII, 11, 24-25; LXXXV, 6). Enfin, nous lisons dans Michée et dans le livre des Lamentations ces déclarations significatives : « Je supporterai la colère de l'Éternel, puisque j'ai péché contre Lui » (Michée VII, 9); « Nous avons péché... Tu t'es caché dans ta colère, et tu nous as poursuivis » (Lament. III, 42-43. — Cf. Ésaïe LXIV, 5). Ainsi la colère divine est une manifestation particulièrement violente de la sainteté de Jéhovah (Exode XV, 7; XXXII, 10. — Cf. Jérémie X, 24-25), en même temps qu'un corollaire logique des transgressions de l'homme. Elle éclate d'une manière générale, chaque fois que la volonté de Dieu « rencontre de l'opposition, qu'elle est mé-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 133.

Digitized by Google

connue et transgressée, et elle se manifeste par des châtiments sévères (1). »

Ritschl assure que, dans les livres prophétiques de l'Ancien Testament, le mot « colère » est déjà pris dans un sens eschatologique, si bien que chez Daniel l'expression « jour de la colère » a presque une valeur dogmatique (2). De nombreux textes (Michée VII, 9; Ésaïe LVII, 17; LIV, 8) prouvent que la colère de Dieu était, pour les prophètes non seulement une possibilité future, mais une réalité du temps présent. Toutefois il est certain que, dans divers cas, ce mot désigne un fait qui n'a point encore eu lieu. Il est également incontestable que, dans le Nouveau Testament, le terme ὀργή a souvent une signification eschatologique. C'est ainsi que Jean-Baptiste menace ses auditeurs de la « colère à venir » (Matth. III, 7; Luc III, 7). L'Apocalypse fait de fréquentes allusions au jour de la colère (VI, 16-17; XI, 18). Saint Paul rappelle aux Thessaloniciens que Jésus doit nous délivrer de la colère à venir (I Thess. I, 10) et que Dieu « nous a destinés non à la colère, mais à l'acquisition du salut par Christ » (I Thess. V, 9.— Cf. Rom. IX, 22). Nous n'hésitons même pas à ajouter que, pour l'apôtre, les effets les plus terribles de la colère divine ne se produiront qu'au jugement dernier. En ce sens, Ritschl a raison d'affirmer que Saint Paul entend souvent par « colère » non une réalité actuelle en Dieu, mais un fait futur qui n'éclatera dans toute sa puissance

(1) *Théologie de l'Ancien Testament*, par Piepenbring, p. 99.

(2) « *Dadurch bekommt der « Tag des Zornes » fast die Geltung eines Dogma* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 129).

Digitized by Google

qu'au jour des rétributions finales (Rom. v, 9).

D'autre part, on trouve dans le Nouveau Testament une série de textes où le mot ὀργή désigne une affection, une émotion *(Affect)* particulière et réelle en Dieu Lui-même. « Celui qui désobéit au Fils, dit Jean-Baptiste, ne verra point la vie, mais la colère de Dieu *demeure* sur lui » (Jean III, 36). Ritschl soutient que le précurseur entend faire ici allusion à la colère à venir (1). Suivant notre théologien, il est faux d'invoquer ce passage pour démontrer que tout pécheur est, à ce seul titre, l'objet, dès maintenant, de la colère divine. Dans Jean III, 36, comme dans Jean VI, 56 et IX, 41, μένειν aurait un sens futur. « La communion de Jésus-Christ avec ses disciples, demande Ritschl à propos de Jean VI, 56, peut-elle s'être réalisée avant que ceux-ci aient pu manger sa chair et boire son sang (2) ? » Nous demandons à notre tour si les apôtres n'avaient point déjà joui de la communion du Christ avant d'avoir pris avec lui le repas de la Sainte-Cène? De même, quand Jésus déclare aux Pharisiens que leur péché *demeure* (Jean IX, 41), cette parole signifie évidemment : vous continuez à persister dans votre endurcissement, dans votre état de péché, « car vous avez pour père le diable » (Jean VIII, 44). Il n'y a donc rien de trivial *(triviale Bemerkung)* (3) à soutenir que la colère divine est représentée dans Jean III, 36, comme une réalité actuelle et non comme une éventualité eschatologique.

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 152-153.
(2) *Id.*, II, 152.
(3) *Id.*, II, 152.

Digitized by Google

Saint Paul, de son côté, affirme que la colère de Dieu se manifeste souvent, dès le présent siècle, à l'égard de ceux qui désobéissent à la volonté du Seigneur. La dégradation morale du paganisme est pour lui un signe évident du courroux divin. « La colère de Dieu, écrit-il aux Romains, se révèle du ciel contre toute impiété et toute injustice » (Rom. I, 18). Ritschl veut que ἀποκαλύπτεται soit pris ici dans un sens eschatologique comme dans I Corinthiens III, 13 (1). Mais, dans ce dernier texte, « le sens futur (ou idéal) du présent est suffisamment démontré par tous les futurs qui entourent ce verbe... » Dans Romains I, 18, au contraire, « le présent *se révèle* (v. 18) correspond au présent semblable du verset 17, qui est sans contredit le présent *actuel* (2). » D'ailleurs il est dit dans I Corinthiens III, 13, que l'œuvre de chacun, au jour du jugement « se révèlera dans le feu. » Or, dans la pensée de Paul, cette œuvre existe dès ici-bas, elle est un fait présent et le feu ne servira qu'à l'éprouver, qu'à la montrer telle qu'elle est réellement. Ritschl soutient que tout le morceau de Romains I, 18 — II, 3, n'est destiné qu'à décrire *(zu beschreiben)* le péché des païens qui retiennent la vérité captive. Il ne serait de nouveau question de la colère de Dieu qu'au chapitre II, 5, texte qui se rapporte évidemment au jugement dernier (3). Nous ne pouvons admettre que Paul ait commencé à parler de la manifestation de la colère divine dès Romains I,

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 146-147.
(2) Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, t. I, p. 211.
(3) *Rechtf. und Vers.*, II, 142-147.

Digitized by Google

18, pour perdre aussitôt de vue son sujet et n'y revenir que longtemps après. La parenthèse serait par trop longue. Au surplus, il est clair pour le lecteur sans parti-pris que le verset 18 annonce les développements suivants. « Ne saute-t-il pas aux yeux que l'expression trois fois répétée : *c'est pourquoi il les a livrés* (v. 24, 26, 28) décrit, non le *péché* des païens, mais leur *châtiment?* Cela ressort... du terme *livrer* : livrer est l'acte du *juge; être livré*, le châtiment du coupable » (1). Enfin, au verset 5 du chapitre II, Paul lance cette apostrophe : « Par ton endurcissement, tu t'amasses un trésor de colère... (θησαυρίζεις ὀργήν). » En représentant la colère de Dieu comme un trésor qui s'accroît toujours davantage, l'apôtre ne laisse-t-il pas entendre par là que le courroux divin existe réellement et grandit de plus en plus en raison des révoltes et des transgressions de l'humanité?

D'après Ritschl, dans Éphésiens II, 3, Paul ne présente nullement les hommes comme naturellement pécheurs dès leur naissance et comme exposés par là même à la colère divine. L'apôtre veut simplement rappeler ici que le Souverain juge aurait fini par châtier les lecteurs de l'épître, au jour du jugement, si ces derniers ne s'étaient auparavant convertis à Dieu (2). La pensée que Ritschl prête à Paul ne peut être celle de l'apôtre, car il dit : « *Nous étions* (ἤμεθα) enfants de colère » et non : « nous serions plus tard devenus » tels. En outre, le mot φύσει ne désigne

(1) Godet, *op. cit.*, p. 213-214.
(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 147-148.

Digitized by Google

pas, chez l'apôtre, quelque chose d'extérieur, de manifeste, comme le pense Ritschl (1); mais, bien au contraire, quelque chose qui provient de la nature et non de la volonté humaine. C'est dans ce sens que Paul parle ailleurs de « juifs de naissance » (Gal. II, 15), de « dieux qui ne le sont point par nature » (Gal. IV, 8). et de « païens qui accomplissent les prescriptions de la loi naturellement », (Rom. II, 14) c'est-à-dire spontanément, par instinct moral inné. L'expression τέκνα ὀργῆς désigne donc une colère actuelle en Dieu; si ὀργή avait, dans ce passage, un sens eschatologique, il faudrait admettre que, d'après Paul, l'enfant peut exister avant la mère!

Disons-le en terminant, quand Ritschl nie absolument que la colère divine corresponde à une émotion particulière en Dieu même; quand il assure que, si l'on interprétait dans un sens littéral certaines déclarations de l'Ancien Testament sur la colère divine, il faudrait admettre qu'il y a en Dieu « une alliance d'oxygène et de carbone » (2), il est évident que notre auteur cherche à faire disparaître des écrits sacrés cette conception si biblique parce qu'il la trouve « trop pathologique (3) » et qu'elle ne cadre pas avec sa « métaphysique » personnelle. Or, même au point de vue exclusivement dogmatique, est-il donc si naïf, si ridicule d'admettre que le péché de l'homme provoque en Dieu un saint déplaisir qui éclate parfois dans le châtiment ou même dans la destruction du pécheur?

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 147.
(2) *Id.*, II, 122.
(3) *Id.*, II, 153-154.

Digitized by Google

On dit que Dieu est immuable. Mais la notion chrétienne de la création, à elle seule, suppose que les rapports de Dieu avec le monde sont susceptibles de changement. De plus, quand les Écritures enseignent que le Père céleste exauce ou repousse les prières des siens, qu'Il leur donne ou leur retire ses bienfaits, ne nous révèlent-elles point, par là même, un Créateur qui peut, suivant la conduite de ses créatures, passer d'un sentiment à l'autre sans changer d'ailleurs dans son essence intime? Aussi bien, la colère est, dans certains cas, un sentiment légitime. C'est dans ce sens que Saint Paul a pu dire : « Si vous vous mettez en colère, ne péchez point » (Éphés. IV, 26). « Ne savons-nous pas, dit très bien M. Sabatier, qu'il y a des moments où elle est une vertu même de Dieu (1)? » Jésus-Christ n'a pas seulement dépeint maintes fois le Tout-Puissant comme irrité contre les pécheurs (Matth. XVIII, 34; XXII, 7), il a lui-même éprouvé un sentiment de colère (μετ' ὀργῆς) en présence de la mauvaise foi de ses ennemis (Marc III, 5). Si le Fils, comme l'enseigne Ritschl, est l'image même du Père, son « révélateur parfait », la colère doit donc être une réalité en Dieu, et le théologien de Gœttingue n'a pas le droit de dire que cette conception anthropomorphique « n'a aucune valeur religieuse pour le chrétien (2). » En outre, remarquons-le, quand Jésus-Christ et les apôtres annoncent que le courroux et l'irritation

(1) *Jésus de Nazareth*, etc., p. 64.

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 154-155. Dans son *Unterricht in der christl. Religion*, § 52 c, Ritschl présente la colère de Jésus-Christ (Marc III, 5) comme un effet de son humilité *(Demuth)*!

Digitized by Google

du Très-Haut (Rom. II, 8; Luc XXI, 23) éclateront au jour du jugement, ils supposent qu'il y a en Dieu, au moment même où ils parlent, le principe de cette colère, l'état d'âme dont la ὀργὴ τοῦ θεοῦ sera tôt ou tard la manifestation extérieure. Ritschl affirme bien que les apôtres ne rattachent la notion de la colère à aucun attribut spécial de Dieu (1), mais cette assertion est absolument invraisemblable. Comment! les écrivains du Nouveau Testament auraient enseigné que Dieu « a l'intention de détruire un jour ceux qui se révoltent obstinément contre ses plans de salut (2), » et ils auraient parlé en termes si saisissants de ce futur châtiment du péché sans estimer qu'un tel châtiment est impérieusement réclamé par l'un des attributs de Dieu! Nous faisons à Saint Paul et aux autres apôtres l'honneur de croire que leurs idées religieuses ou théologiques étaient moins capricieuses et moins arbitraires. Pas n'est besoin d'être grand clerc pour comprendre que la colère de Dieu est un effet de cette justice divine qui éclatera dans toute son énergie au jour des rétributions finales (Actes XVII, 30-31; Rom. II, 8; I Thess. V, 2-3). Les « trois idées de justice, de colère et de châtiment découlent l'une de l'autre et se tiennent de si près, qu'on ne risque guère de se méprendre sur la pensée de l'apôtre (Paul) en les identifiant, quand on rencontre le terme de *colère* dans les Épîtres (3). » (Rom. III, 5; XIII, 5).

(1) « *Dieser Gedanke ist mit keinem besondern Eigenschaftsbegriff für Gott in Verbindung gesetzt* » (*Rechtf. und Vers.*, II, 154).

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 154.

(3) *Le péché et la Rédemption d'après Saint Paul*, par Ménégoz, p. 72.

Digitized by Google

Enfin, au point de vue du système de Ritschl, il ne devrait plus être question de la colère de Dieu dans les livres du Nouveau Testament. En effet, d'après notre auteur, la « colère divine dérive, dans l'Ancien Testament, de l'antique notion de la sainteté (1). » Or, Ritschl estime que la révélation de l'amour en Christ a mis à l'écart la notion hébraïque de la sainteté de Jéhovah (2). Pourquoi donc les écrivains du Nouveau Testament se représentent-ils si souvent encore le Père céleste comme courroucé en présence des nombreuses désobéissances de ses enfants? Dira-t-on, avec Dippel, que la colère procède souvent de l'amour? Ritschl allègue qu'il n'y a « aucun rapport génétique entre l'amour et la colère de Dieu (3). » Il lui est donc impossible de répondre à notre objection d'une façon plausible. Tous ses efforts ne sauraient réussir à démontrer que les chrétiens de l'Église primitive n'ont point vu, dans la notion de la colère divine, une réalité religieuse et morale tout à la fois. Et nous sommes convaincu qu'en expulsant du domaine de sa théologie cette conception si scripturaire, le docteur de Gœttingue obéit à « un préjugé du rationalisme qui tient absolument à trouver dans l'Écriture sa notion émasculée de la justice divine (4). »

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 137-138.
(2) *Id.*, II, 101.
(3) *Id.*, II, 153.
(4) Ménégoz, *Le péché et la Rédemption d'après Saint Paul*, p. 74.

Digitized by Google

CHAPITRE II

LA NOTION BIBLIQUE DU SACRIFICE RITUEL

Dans le deuxième volume de *Justification et Réconciliation*, Ritschl déploie une sagacité exégétique merveilleuse pour démontrer que tous les écrivains du Nouveau Testament — Jacques et Jude exceptés (1) — ont vu dans la mort de Jésus-Christ un sacrifice rituel (2). Cette théorie n'est juste et vraie que d'une manière très relative. Comme nous le verrons plus loin, certains apôtres, Pierre (I Pierre II, 21-24), Jean (I Jean III, 5. — Cf. Év. de Jean I, 29), Matthieu (VIII, 17), comparent le Sauveur au serviteur de Jéhovah (Ésaïe LIII) plutôt qu'aux victimes offertes dans le temple de Jérusalem par les Juifs de l'ancienne alliance. Saint Paul, de l'aveu même de Ritschl (3), ne présente pas aussi souvent que les autres apôtres la mort du Seigneur comme un sacrifice lévitique.

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 161-162.
(2) *Id.*, II, 161-166, 168-185.
(3) *Id.*, II, 228, 247, 329.

Digitized by Google

Dans Éphésiens v, 2; I Corinthiens v, 7; x, 16-18, l'apôtre établit sans doute un certain rapprochement entre le sacrifice de Golgotha et les sacrifices mosaïques. Mais on ne saurait attribuer à des analogies de ce genre une grande valeur dogmatique. Dans le premier de ces textes, par exemple, l'apôtre déclare que Jésus s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une offrande (προσφορὰ) et un sacrifice de bonne odeur (θυσία). Or, dans Romains xv, 16 (Cf. II Corinthiens II, 15), Paul appelle les païens convertis par son moyen une offrande qu'il présente au Seigneur. Il écrit aux Romains (XII, 1), que la consécration du chrétien à Dieu est un « sacrifice vivant » (θυσία ζῶσα) et il écrit aux Philippiens que les secours qu'ils lui ont fait parvenir sont « un parfum de bonne odeur, un sacrifice que Dieu accepte. » Les comparaisons que nous trouvons dans Éphésiens v, 2; I Corinthiens v, 7 sont donc très naturelles et n'ont directement aucune portée doctrinale (1). Du reste, aux yeux de Saint Paul qui dépeint si souvent l'immolation de Jésus sur la croix comme un sacrifice libre et spontané (Rom. v, 6-8; Gal. I, 4; II, 20), il y a « dans la mort du Christ quelque chose d'essentiel et qui ne se trouvait pas dans celle des taureaux et des boucs immolés sur l'autel de Jahveh; ce quelque chose, c'est le don volontaire de la victime elle-même; elle n'est pas dévouée; elle se dévoue librement... (2). » Aussi, M. Sabatier ne craint-il pas de dire : « Ce serait un

(1) Cf. Ménégoz, *Le péché et la Rédemption*, etc., p. 246-247.

(2) *L'origine du péché dans le système théologique de Paul*, par Sabatier, p. 25-26.

Digitized by Google

grossier procédé que d'aller chercher maintenant dans le *Lévitique* la notion antique du sacrifice expiatoire pour en déduire *a priori* l'idée de Paul sur le sacrifice même du Christ (1). »

Il faut reconnaître toutefois que, dans de nombreux passages de l'Apocalypse (v, 9; vii, 14), de l'épître aux Hébreux (vii, 27; ix, 14; x, 19) et même dans un ou deux textes importants de Saint Paul (Rom. iii, 25 ἱλαστήριον. — Cf. II Cor. v, 21), la mort de Jésus-Christ est théologiquement assimilée à un sacrifice lévitique. De plus, comme le remarque Ritschl, le mot αἷμα qui se rencontre fréquemment sous la plume de Saint Paul (I Cor. x, 16; Col. i, 20; Rom. v, 9), est une allusion évidente à l'immolation du Calvaire envisagée comme un sacrifice sanglant (2). C'est pourquoi, bien que le drame du Golgotha soit, à nos yeux, un sacrifice d'une tout autre portée que les sacrifices célébrés jadis dans le temple de Jérusalem, bien que les termes ou comparaisons empruntés par les apôtres au rituel mosaïque soient souvent pour nous de simples images destinées à illustrer leur pensée et non à la formuler dogmatiquement, nous estimons cependant que l'étude de la notion du sacrifice lévitique peut nous aider à déterminer la valeur morale et religieuse de la mort du Sauveur. Examinons donc la théorie de Ritschl sur la conception biblique du sacrifice rituel.

Disons-le au début de cette discussion, indépendamment de toute considération exégétique, l'origine que

(1) *L'origine du péché dans le système théologique de Paul*, par Sabatier, p. 25.

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 163.

Digitized by Google

Ritschl assigne à l'institution du sacrifice rituel nous paraît *a priori* fort suspecte. D'après notre auteur, il ressort des plus vieux documents de l'ancienne alliance que l'homme primitif, toutes les fois qu'il voulait entrer en communion avec Jéhovah, offrait au Tout-Puissant un sacrifice, non parce qu'il se sentait pécheur, mais parce que, en sa qualité d'être faible et périssable, il éprouvait le besoin d'être « couvert » par son oblation même devant la redoutable majesté de Dieu (1). Eh bien! nous le demandons, est-il vraisemblable que les Hébreux de l'époque mosaïque aient été, dès l'abord, frappés du « contraste » qui existe entre la grandeur souveraine *(Erhabenheit)* du Créateur et la fragilité naturelle *(Vergänglichkeit)* de la créature (2)? Cette idée nous semble bien philosophique, bien « métaphysique » pour des esprits aussi rudes et aussi peu cultivés. En outre, suivant Genèse IV, 3-4, l'humanité n'a songé à présenter à Dieu des offrandes et des holocaustes qu'après la chute. Or, si le sacrifice antique n'était destiné qu'à permettre à la créature de s'approcher du Créateur sans être exposée à la destruction, pourquoi l'homme primitif n'a-t-il pas songé à offrir au Tout-Puissant des sacrifices dès le premier éveil de son intelligence et de sa conscience? Comme le dit M. Gretillat, « le fait même qu'un objet extérieur était offert à Dieu en sus de la disposition du cœur, impliquait de la part de l'homme la conscience du déficit moral qui l'éloignait ou le séparait de Dieu, et que le sacrifice avait pour

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 202-203.
(2) *Id.*, II, 203, 207.

Digitized by Google

but de compenser d'une manière ou de l'autre (1). » Enfin, si le sacrifice n'était destiné, d'après l'Ancien Testament, qu'à protéger l'homme contre la puissance destructive de Dieu, pourquoi donc y avait-il dans le culte lévitique diverses classes de sacrifices? Un seul et même objet aurait dû suffire dans tous les cas possibles pour couvrir efficacement la créature humaine devant la majesté de Jéhovah.

Au demeurant, Ritschl n'explique nullement l'origine de l'institution des sacrifices, quand il assure que les observateurs de la loi mosaïque éprouvaient le besoin d'être protégés par une offrande quelconque toutes les fois qu'ils s'approchaient du Dieu souverain, parce qu'ils avaient le sentiment de leur fragilité. Car enfin, quelle était, aux yeux des patriarches et des prophètes, la cause de la caducité de la vie humaine? Le récit de la Genèse nous apprend que c'est par le péché de l'homme que la mort est entrée dans le monde : « Le jour où tu désobéiras, dit l'Éternel à Adam, tu mourras » (Genèse II, 17. — Cf. Rom. V, 12); et nous lisons dans Ézéchiel XVIII, 4, 20 : « L'âme qui pèche, c'est celle qui mourra. » Le psaume XC, qui remonte à une époque très reculée, fait dériver la brièveté de l'existence terrestre non seulement de la faiblesse inhérente à toute créature, mais aussi des iniquités et des fautes de l'humanité (Ps. XC, 7-12). Si donc l'Israélite avait la précaution de se munir d'une « couverture défensive » *(Schutzbedeckung)* quand il voulait s'approcher de Jéhovah, c'est parce qu'il sentait qu'il lui était interdit comme pécheur

(1) *Exposé de théologie systématique*, par Gretillat, t. IV, 41.

Digitized by Google

de se présenter impunément devant le Dieu saint.

Un grand nombre de textes confirment la justesse de notre point de vue. Suivant I Samuel VI, 19-20, lorsque soixante-dix Israélites eurent été frappés de mort parce qu'ils avaient regardé l'arche de l'alliance, plusieurs s'écrièrent : « Qui peut subsister en présence de l'Éternel, de *ce Dieu saint*? » Le livre de l'Exode (III, 5-6) nous rapporte que Moïse craignait de regarder Dieu, lorsque Celui-ci lui apparut dans le buisson ardent, parce que l'Éternel lui avait dit : « N'approche pas d'ici, car le lieu sur lequel tu te tiens est une *terre sainte.* » Enfin, le prophète Ésaïe (VI, 5) exprime positivement la crainte d'être anéanti, parce que lui, pécheur, a vu le Dieu saint : « Malheur à moi, s'écrie-t-il, je suis perdu, car je suis un homme dont les lèvres sont impures... et mes yeux ont vu le roi, l'Éternel des armées. » Ritschl, comprenant combien ce texte est contraire à ses théories exégétiques, déclare que cette parole d'Ésaïe suppose « un point de vue plus récent » que Exode XXXIII, 20 et Deutéronome V, 24 (1). Pour un théologien que n'effraient point les affirmations de Wellhausen, Ritschl paraît ici bien orthodoxe! D'ailleurs, le docteur de Gœttingue ne nous dit-il pas que les écrivains du Nouveau Testament s'inspirent de l'enseignement prophétique de l'Ancien (2)? Il est donc à présumer que les apôtres n'étaient pas, à cet égard, d'un autre avis qu'Ésaïe et croyaient comme lui qu'avant Jésus-Christ, les hommes avaient besoin, pour s'approcher

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 203.
(2) *Id.*, II, 104-105.

Digitized by Google

du Dieu saint, d'être « couverts » devant Lui, non à cause de leur fragilité physique, mais bien plutôt à cause de leur culpabilité morale.

Au reste, Ritschl lui-même n'est pas tellement éloigné, semble-t-il, de cette manière de voir, puisqu'il accorde que la grandeur souveraine de Jéhovah est l'un des caractères de sa sainteté (1). Il est vrai qu'il entend surtout ici par sainteté la majesté, la grandeur incomparable de Dieu. Nous accordons que le terme קדש a parfois en hébreu ce sens particulier (Ex. xv, 11; Ps. xcix, 2-3) (2). Mais nous estimons aussi que ce mot, comme l'indique sa racine קד, a le plus souvent une signification morale, religieuse, et désigne le Dieu dont « l'essence sainte est incompatible avec l'imperfection et la souillure humaines (3). » Si donc l'on admet que, d'après l'Ancien Testament, l'homme ne peut sans « couverture défensive » s'approcher du Dieu « saint » dans le sens indiqué ci-dessus, l'on reconnaît implicitement par là même que c'est le péché de la créature qui l'empêche d'avoir libre accès auprès du Créateur. Pourquoi, d'ailleurs, les Israélites primitifs auraient-ils pu croire que, pour comparaître en la présence de Jéhovah, leur fragilité naturelle les mettait dans l'obligation d'offrir à Dieu un sacrifice destiné à les protéger contre la majesté du Très-Haut? Il n'y a pas opposition directe, essentielle, entre la caducité de l'homme et la sublimité de Dieu. La thèse de

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 90.

(2) Cf. Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 96-97.

(3) *Essai sur la théologie d'Ésaïe*, par Krüger, p. 22. — Cf. p. 20-21.

Digitized by Google

Ritschl ne serait vraisemblable que s'il soutenait et pouvait démontrer que l'institution du sacrifice mosaïque repose tout entière sur la pensée du contraste qui existe entre l'homme, être mortel et périssable, et Dieu, l'Être Éternel qui « seul possède l'immortalité » (I Tim. VI, 16).

La théorie de Ritschl nous paraît erronée pour plusieurs autres motifs. On nous dit que le sacrifice lévitique avait pour but de protéger l'Israélite devant la majesté du Tout-Puissant. Mais l'animal immolé sur l'autel par le sacrificateur était-il donc plus inaccessible que l'homme à la mort et à la destruction? Et puis, si l'institution des sacrifices ne reposait pas sur l'idée de la corruption de l'homme et de la sainteté de Dieu, pourquoi la loi mosaïque prescrivait-elle de ne présenter sur l'autel de Jéhovah que des victimes sans souillures et sans défauts corporels, en signe de la pureté morale que l'Éternel exige de ses adorateurs? De plus, comment la notion d'un Dieu souverainement élevé aurait-elle pu inspirer toutes les lois de purification du Lévitique? Enfin, d'après un texte très important (Lévit. XVII, 11), c'est le sang des victimes qui est le moyen choisi de Dieu pour « couvrir » l'homme quand il se présente devant son Créateur. Or, au point de vue de Ritschl, en quoi le sang de l'animal était-il nécessaire pour permettre au juif pieux d'entrer librement en communion avec Jéhovah? La mort sans l'immolation ne pouvait-elle pas produire le même effet? Pour expliquer le rôle prépondérant que le sang animal jouait dans le rituel israélite, il faut donc admettre que le sang répandu pendant la cérémonie du sacrifice était un symbole de

Digitized by Google

la mort méritée par le pécheur et servait à protéger la vie du coupable contre la colère du Dieu saint.

Ritschl affirme que l'institution des sacrifices repose tout entière sur l'idée de la grâce que Dieu a faite à Israël en contractant alliance avec lui. Et, comme colère et grâce s'excluent, on ne peut raisonnablement soutenir que les sacrifices rituels étaient destinés à détourner de ceux qui les offraient le courroux divin (1). Cette observation est plus spécieuse que solide. Sans doute, c'est en vertu de sa miséricorde que l'Éternel avait consenti à traiter alliance avec la nation juive. Mais tout sacrifice avait précisément pour but de maintenir ou de rétablir l'Israélite dans cette alliance de grâce formée entre Jéhovah et le peuple élu. Les sacrifices pour le péché et les sacrifices dits de culpabilité, en particulier, avaient pour effet immédiat d'empêcher que le donateur ne fût privé des bienfaits et des privilèges conférés à Israël et exclu de la communion de Dieu. Ce qui montre que le sacrifice était souvent destiné à couvrir le pécheur devant la colère de Jéhovah, c'est par exemple ce que Moïse dit à Aaron dans Nombres XVI, 46 : « Prends le brasier, mets-y du feu de dessus l'autel... va promptement vers l'assemblée et fais pour eux l'expiation, car *la colère de Dieu a éclaté...* » (Cf. II Sam. XXIV, 24-25; II Chron. XXIX, 8-10).

Ritschl prétend que les écrivains de l'Ancien Testament font découler le pardon divin non de la célébration de tels ou tels sacrifices, mais de la grâce miséricor-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 200-201, 209-211.

Digitized by Google

dieuse de Dieu (1). Or les textes que notre théologien cite à l'appui de sa thèse (Ésaïe XLIII, 25; Ps. LXXIX, 9. — Cf. Ps. LI, 3) n'ont point la signification qu'il leur prête. Il ne faut pas oublier que, d'après la loi mosaïque, les péchés commis « involontairement » pouvaient seuls être couverts par un sacrifice (Nomb. XV, 27). Ce qui ressort par conséquent des passages invoqués par Ritschl, c'est que, aux yeux des psalmistes et des prophètes, les sacrifices prescrits par le culte mosaïque n'avaient point pour but d'expier les fautes commises « à main levée » (Nomb. XV, 30). Pour les péchés de cette catégorie, la miséricorde infinie de Jéhovah pouvait seule procurer au coupable le pardon divin, en atttendant le jour où une victime absolument pure offrirait librement à Dieu la réparation suprême que ne pouvait fournir le sang des taureaux et des bêtes grasses.

Aussi bien, ni Ésaïe (XLIII, 23), ni David (Ps. LI, 18) ne pensaient que les sacrifices rituels étaient impuissants à « couvrir » les péchés du peuple. Le prophète au contraire reproche indirectement aux Israélites de n'avoir pas offert à Jéhovah des brebis en holocauste et de ne pas l'avoir honoré par des offrandes (Ésaïe XLIII, 23). Dans le Psaume LI, 21, David, loin de proposer d'abolir les cérémonies du temple, s'écrie : « Tu agréeras des sacrifices, des holocaustes et des victimes tout entières. » Seulement, les hommes pieux de l'ancienne alliance tiennent à mettre en relief cette vérité que Dieu ne prend plaisir qu'aux sacrifices offerts par un cœur froissé et contrit (Ps. LI,

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 197.

Digitized by Google

17 sq.; Esaïe I, 11 sq.; Jérémie VI, 20; Michée VI, 6-8; Amos V, 22). Ainsi, aux Israélites qui attribuaient à la célébration correcte des sacrifices rituels une sorte de vertu magique, d'*opus operatum*, les psalmistes et les prophètes rappellent que les sacrifices expient sans doute le péché, mais à la condition que la conscience du donateur soit sincèrement repentante. Les écrivains sacrés n'auraient point fait de telles déclarations, s'ils n'avaient admis, en thèse générale, que les sacrifices étaient destinés à donner à l'Israélite coupable la certitude de sa réintégration dans l'alliance de grâce. Si l'on n'avait point, à cette époque, fait dériver le pardon divin de la célébration des sacrifices pour le péché, comment auraient donc pu se produire en Israël les abus et les superstitions que les serviteurs de Dieu combattent dans les textes indiqués ci-dessus? Et si, comme l'affirme Ritschl, les Israélites n'offraient à Jéhovah des sacrifices que dans le but de jouir pendant cette cérémonie du sentiment de la grâce divine (1), pourquoi les prophètes auraient-ils condamné une telle pratique? Ils auraient bien plutôt dû l'encourager!

Enfin, dans I Samuel III, 14, Jéhovah dit à Samuel : « Jamais le crime de le maison d'Héli ne sera expié, ni par des sacrifices, ni par des offrandes. » Ce passage signifie, d'après Ritschl, que même des sacrifices extraordinaires, semblables à ceux qu'avaient offerts David (II Sam. XXIV, 18 sq.) et Ézéchias (II Chron. XXIX, 10 sq.) dans des circonstances spéciales, ne sauraient apaiser la colère de Dieu et sauver les fils d'Héli d'une

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 204.

Digitized by Google

destruction certaine (1). Ainsi, de l'aveu même de notre théologien, dans certains cas tout au moins, des sacrifices exceptionnels pouvaient détourner des Israélites coupables les châtiments de Dieu. N'est-ce point reconnaître implicitement que la faute dont les fils d'Héli s'étaient rendus coupables appartenait à la catégorie des péchés commis « à main levée » qui étaient en règle générale inexpiables (Nomb. xv, 30. — Cf. Ésaïe xxii, 14) (2)? Or, si l'on admet que certaines transgressions ne pouvaient être « couvertes » par les sacrifices les plus extraordinaires, ne résulte-t-il point de là que certaines fautes moins graves pouvaient être expiées par les sacrifices prescrits dans la loi? (Nomb. xv, 27).

En résumé, l'institution du sacrifice lévitique avait le précieux avantage de faire comprendre aux âmes pieuses de l'ancienne alliance, d'un côté, que l'Éternel a horreur du péché et que toute désobéissance à la volonté divine mérite la mort; de l'autre, que Dieu ne peut remettre la transgression de l'humanité coupable, si celle-ci ne lui accorde auparavant une réparation positive et objective.

La fête annuelle des expiations (Lévit. xvi) rappelait aux Israélites ces grandes vérités avec une force toute particulière (3). Sans doute, nous ne concluons

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 197-199.

(2) Riehm, *Der Begriff der Sühne im alten Testament. (Studien uud Kritiken*, 1877, p. 43, note). Cet article de Riehm réfute en général avec beaucoup de solidité les théories de Ritschl sur la notion du sacrifice rituel dans l'Ancien Testament.

(3) Ritschl ne fait presque aucune allusion à la fête solennelle des Expiations. Il se contente de dire, à propos de Lévitique xvi, 10, que ce texte mérite d'être considéré comme une « interpolation inauthen-

Digitized by Google

point de là que les hommes de l'ancienne alliance comprenaient aussi bien que nous pouvons le faire aujourd'hui la grandeur tragique du péché et la nécessité d'une Rédemption. « La loi, déclare l'auteur de l'Épître aux Hébreux, n'a rien amené à la perfection » (Héb. VII, 19). Comme le dit M. Matter, « la première alliance n'a eu que l'ombre des biens à venir; elle a été la période crépusculaire qui précède le jour naissant. Ne cherchons pas dans l'Ancien Testament ce que nous ne trouverons que dans le Nouveau (1). » Nous estimons toutefois que le cérémonial si minutieux et si compliqué des sacrifices mosaïques préparait le peuple juif « à la grande manifestation de grâce et de sainteté qui devait clore son histoire. »

L'Israélite fidèle qui offrait à Dieu dans le temple les sacrifices prescrits par la loi était ainsi amené à pressentir et désirer l'heure suprême « où un cœur parfaitement saint, reconnaissant les droits de Dieu et acceptant librement de subir toutes les conséquences du péché, s'immolerait lui-même « pour couvrir » le péché du monde et donner accès au pardon à tout cœur qui s'unirait à lui dans cet hommage rendu à la sainteté divine(2). »

Au demeurant, pour résoudre le problème qui sollicite notre attention, il s'agit avant tout de savoir si

tique » *(Rechtf. und Vers.*, II, 206-207, note). On voit combien Ritschl est embarrassé toutes les fois qu'il rencontre un passage où est clairement exprimée la notion biblique de l'expiation.

(1) *Trois essais de théologie*, p. 51.

(2) *Bible annotée*, fascicule XXII, p. 37.

Digitized by Google

les auteurs du Nouveau Testament ont réellement attribué au sacrifice du Calvaire une valeur expiatoire. Ritschl soutient que la mort de Jésus-Christ a, suivant les apôtres, la même signification doctrinale que les sacrifices de l'ancienne alliance. Nous avons déjà fait nos réserves à ce sujet. Suivant une remarque de notre théologien lui-même, il est peu logique d'expliquer le parfait par l'imparfait (1), d'autant plus que Ritschl semble quelque part refuser presque à l'institution du sacrifice rituel un caractère vraiment éthique (2). Il nous paraît peu naturel de déduire du sacrifice *mosaïque* la notion *chrétienne* du sacrifice de la croix.

De plus, si la notion biblique du sacrifice était telle que le prétend Ritschl, on devrait trouver dans les écrits du Nouveau Testament cette idée que le Christ, par sa mort, protège ses disciples, en tant que créatures faibles et bornées, devant la majesté de Dieu. Or, dans quel Évangile, dans quelle Épître une pensée aussi étrange est-elle exprimée? Ritschl se contente de dire en passant : « On ne peut savoir avec certitude si les auteurs sacrés ont pensé que le sacrifice de Jésus-Christ met les hommes à l'abri de la puissance destructive du Dieu souverain (3). » Quant à nous, il nous semble de reste évident que les apôtres n'ont jamais songé à assimiler le Dieu de Jésus-Christ à je ne sais quelle aveugle force naturelle qui rappelle plus les divinités du paganisme que le Dieu

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 89.
(2) *Id.*, II, 207.
(3) *Id.*, II, 212.

Digitized by Google

vivant et vrai de l'Évangile. D'après eux, Jésus nous a procuré, par sa mort, libre accès auprès du Père (I Pierre III, 18; Héb. VII, 19; Ephés. II, 18) en ce sens que, par sa perfection morale, le Christ accorde désormais aux pécheurs repentants le privilège de s'approcher sans crainte du Dieu saint. D'ailleurs, si les écrivains du Nouveau Testament avaient pensé que le sacrifice rituel servait à couvrir la créature en présence du Créateur, on ne voit pas pourquoi ils auraient déclaré inutile toute célébration de sacrifices depuis la mort sanglante de Jésus-Christ.

Aussi bien, les passages du Nouveau Testament dans lesquels la formule hébraïque כפר est rendue par ἱλάσκεσθαι, ἱλασμός, ἱλαστήριον, démontrent clairement que les apôtres considéraient la mort de leur Maître comme un sacrifice propitiatoire. « Jésus est Lui-même, écrit Saint Jean, une victime expiatoire pour nos péchés (ἱλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) (I Jean II, 2. — Cf. IV, 10). » Ritschl allègue qu'il est impossible de déterminer le sens précis de ce texte (1). Mais cette assertion n'est qu'une échappatoire, car lorsque l'apôtre déclare, dans la même épître, que « le sang de Jésus-Christ nous purifie de tout péché » (I Jean I, 7) et que « nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ le juste » (II, 1), il donne clairement à entendre par là qu'il voyait dans la mort de Jésus-Christ un divin sacrifice destiné à « couvrir » notre péché et à nous rendre désormais Dieu propice.

Il est dit dans l'Épître aux Hébreux (II, 17) que Jésus a été un grand-prêtre miséricordieux « pour

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 212-213.

Digitized by Google

faire l'expiation des péchés du peuple. » Ritschl reconnaît que l'auteur de cette épître fait découler le pardon des péchés du sacrifice rédempteur de Christ (1); mais il l'accuse d'avoir commis ici une erreur imputable à son ignorance de la langue hébraïque. Il suffit de relever une telle assertion pour en faire aussitôt justice. Il est difficile d'admettre que le rédacteur de l'Épître aux Hébreux ne connaissait point la langue de ses pères et qu'il était assez maladroit pour combiner ensemble *(falsche Combination)* des idées absolument étrangères l'une à l'autre. D'ailleurs, cet écrivain si nourri de la pensée religieuse de l'Ancien Testament rattache fréquemment la rémission des péchés à la mort sanglante du Sauveur. « Sans effusion de sang, s'écrie-t-il, il n'y a pas de pardon (Héb. IX, 22). » « Christ s'est offert une seule fois pour porter les péchés de plusieurs (IX, 28). » En outre, comme l'accorde Ritschl, les Septante emploient souvent eux-mêmes la formule ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας, dans le sens de « expier les péchés ». Or est-il vraisemblable que ces traducteurs de l'Ancien Testament aient assez peu possédé la langue hébraïque pour commettre la confusion grossière *(Verwischung alles wichtigen Verhältnisses)* dont, au témoignage de Ritschl, ils se seraient rendus coupables? Il nous paraît plus sage de penser que l'erreur n'est pas du côté des Septante, mais bien du côté du docteur de Gœttingue (2).

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 213.

(2) Cf. Pfleiderer, *Die Theologie Ritschl's nach ihrer biblischen Grundlage (Jahrbücher für prot. Theologie,* December 1889, p. 56).

Digitized by Google

L'apôtre Saint Paul, dans Romains III, 25, déclare que Dieu a destiné Jésus à être un moyen de propitiation (ἱλαστήριον)... afin de montrer sa justice. Ritschl estime que ce mot ἱλαστήριον désigne ici le couvercle de l'arche de l'alliance, le כפרת qui était, dans l'ancienne économie, le symbole de la présence de Jéhovah au milieu du peuple d'Israël (1). Cette explication nous semble peu plausible. Les lecteurs de l'épître, en grand nombre pagano-chrétiens, auraient difficilement saisi l'allusion de l'apôtre. Du reste, nous avons de la peine à croire que Saint Paul ait pu comparer Jésus crucifié à un couvercle arrosé de sang! Ritschl accorde lui-même que cette image exige certains efforts d'imagination (2)! — En tous cas, quel que soit le sens exact de ἱλαστήριον, il est évident qu'il y a dans ce mot grec lui-même l'idée de l'expiation (ἱλαστήριον = ἵλαος, favorable, propice) au sens juridique. Mais Saint Paul n'aurait pas employé un terme qui pouvait prêter à de fâcheux malentendus, s'il n'avait réellement considéré la mort du Sauveur comme le moyen de propitiation destiné à « couvrir » le péché du monde.

Ainsi Saint Jean (Ire ép. II, 2; IV, 10), l'auteur de l'Épître aux Hébreux (II, 17) et Saint Paul (Rom. III, 25) attribuent au sacrifice du Calvaire une vertu expiatoire. C'est dans ce sens que l'apôtre des Gentils affirme que l'humanité a été réconciliée avec Dieu par le sang de Jésus-Christ (II Cor. v, 18-19. — Cf. Rom. v, 9-10). Ritschl assure que la mort du Sauveur a eu pour effet de réconcilier non le Créateur avec

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 170-174.
(2) *Id.*, II, 174.

Digitized by Google

ses créatures, mais les créatures avec leur Créateur qui n'avait pas cessé de les aimer. Il est certain, en effet, que, dans divers passages de ses épîtres, Saint Paul dépeint les hommes comme animés de sentiments hostiles à l'égard de Dieu (Col. I, 21; Rom. VIII, 7). Il n'en est pas moins vrai que, dans d'autres cas (Rom. V, 10; XI, 28), l'apôtre déclare positivement que les hommes sont les objets de l'inimitié divine. « Si, lorsque nous étions ennemis, écrit-il aux Romains, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, étant réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie » (Rom. V, 10). Ritschl veut que ἐχθροὶ désigne ici la haine des hommes contre Dieu (1). Mais alors pourquoi Paul ajoute-t-il au verset 11 : « Par qui (Jésus-Christ) nous avons *obtenu* la réconciliation? » Au point de vue de Ritschl, l'apôtre devrait dire : « Par qui nous nous sommes réconciliés nous-mêmes avec Dieu! » Si nous avons obtenu (ἐλάβομεν) la réconciliation, il faut conclure de là que nous ne la possédions point et qu'il ne dépendait pas uniquement de nous de la saisir. Obtenir une chose, c'est recevoir d'un autre un objet qui ne nous appartenait point en propre. De plus, Paul dit dans ce verset que nous avons été réconciliés avec Dieu *par la mort* de son Fils. Si la mort de Jésus-Christ est le moyen de notre réconciliation avec le Père, celle-ci doit donc consister pour l'apôtre dans l'œuvre de Dieu par rapport à nous et non dans notre activité religieuse par rapport à Dieu (2). En outre,

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 231-232.
(2) Cf. Pfleiderer, *art. cit.*, p. 49.

Digitized by Google

Paul dit au verset 9 : « Maintenant que nous sommes justifiés par son sang, nous serons sauvés de la colère. » La colère dont il est ici question est évidemment la colère divine. Or, si c'est Dieu qui est irrité, il est clair que c'est en Lui tout d'abord que doit s'accomplir la réconciliation, car « l'inimitié doit appartenir avant tout à celui à qui est attribuée *la colère;* et le sang de Christ par lequel nous avons été justifiés n'a pas coulé premièrement pour opérer un changement dans nos dispositions à l'égard de Dieu, mais pour en amener un dans la conduite de Dieu à notre égard (1). » Enfin, si l'on soutient qu'il est uniquement question dans toute cette péricope de la réconciliation de l'homme avec Dieu, on détruit tout le raisonnement de Paul et l'on se met en contradiction « avec l'esprit de tout ce passage. Car le but de l'apôtre est de faire ressortir la grandeur de l'amour témoigné par Dieu envers des êtres indignes, afin d'en conclure à celui qui leur sera témoigné par le même Dieu dans l'avenir (2). »

Dans Romains XI, 28, Paul affirme que les Juifs incrédules sont les objets de l'inimitié de Dieu. « En ce qui concerne l'Évangile, dit-il, ils sont *ennemis* à cause de nous; mais en ce qui concerne l'élection, ils sont *aimés* à cause des pères. » Voici quel serait, d'après Ritschl, le sens de ce passage : Les Juifs haïssent Dieu à cause de vous, païens, qu'Il comble aujourd'hui de ses faveurs à leur détriment. Néanmoins, le Seigneur aime les Israélites à

(1) *Commentaire sur l'épître aux Romains*, par Godet, p. 420-421.
(2) Godet, *Id.*, p. 423.

Digitized by Google

cause de leurs pères, auxquels Il a promis autrefois ses meilleures bénédictions (1). Cette exégèse est des plus arbitraires. Si ἀγαπητοὶ a dans ce verset un sens passif, ἐχθροὶ qui lui est parallèle ne peut avoir une signification active. De plus, il ne s'agit pas, dans tout ce morceau, de la désobéissance des Juifs à la volonté divine (2), mais de leur réjection qui implique évidemment l'inimitié de la part de Dieu. Le texte que nous discutons suffit, à lui seul, pour démontrer que nous avons eu raison de soutenir plus haut contre Ritschl que l'homme pécheur est, aux yeux de Paul, l'objet de la colère et de la juste indignation du Tout-Puissant (Rom. I, 18; Éphés. II, 3).

Suivant notre auteur, les écrivains du Nouveau Testament ne pensaient nullement que la mort de Jésus-Christ eût pour but de rendre Dieu favorable à l'humanité; car aucun d'eux ne dit que Dieu ait été réconcilié avec nous par Jésus-Christ (3). Cette particularité n'est point difficile à expliquer. Pour tous les écrivains sacrés, c'est Dieu qui est l'auteur de l'œuvre rédemptrice (Jean III, 16; Col. I, 20). « Tout cela, s'écrie Saint Paul, *vient de Dieu* (τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ) qui nous a réconciliés avec Lui par Christ (II Cor. V, 18). » Le mouvement initial de miséricorde, suivant l'apôtre, est parti du Père Lui-même. Dans ces conditions, Paul se serait exprimé d'une manière inexacte, s'il eût dit que Dieu a été réconcilié avec l'homme par Jésus-Christ (ὁ θεὸς

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 232-233.
(2) Cf. *Rechtf. und Vers.*, II, 232-233.
(3) *Rechtf. und Vers.*, II, 233.

Digitized by Google

καταλλάγη) (1), car un tel langage aurait fait supposer que le salut du monde avait été comme arraché à Dieu par la médiation du Sauveur.

Si la réconciliation désignait seulement, chez Paul, le changement qui s'opère en l'homme quand il renonce à son hostilité contre le Créateur, l'apôtre dirait-il par exemple que « Dieu réconciliait en Christ *le monde* avec Lui-même » (II Cor. v, 19)? Au point de vue de Ritschl, Paul a tort d'attribuer à l'œuvre de la rédemption une portée aussi universelle, puisque, pas plus du temps de l'apôtre qu'aujourd'hui, on ne pouvait écrire que le monde, c'est-à-dire l'humanité tout entière, s'est réconciliée avec le Tout-Puissant. D'après Ritschl, cette réconciliation divine s'applique uniquement au monde chrétien, à l'Église de Jésus-Christ (2). Mais Paul ne dit nullement dans ce texte que les hommes soient l'objet du pardon divin, en tant que membres de la communauté des croyants. Il assure que Dieu a réconcilié le monde avec Lui, tout comme un roi peut promettre le pardon à toute une ville révoltée, en stipulant certaines conditions auxquelles doit se soumettre chaque citoyen de cette cité, pour que ce pardon lui soit, en fait, individuellement accordé. Pour laisser aux déclarations universalistes du Nouveau Testament (I Tim. II, 4; Rom. v, 18; Héb. II, 9; I Jean II, 2) toute leur ampleur et toute leur signification réelle, il faut admettre que les hommes étaient, avant le sacrifice du Calvaire, les objets de l'inimitié divine

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 233.
(2) *Rechtf., und Vers.*, II, 218-219 — Cf. II, 124-125.

Digitized by Google

et que, depuis lors, le Père céleste est objectivement réconcilié avec l'humanité grâce à l'œuvre expiatoire de Jésus-Christ.

Enfin, si les apôtres n'avaient point pensé que leur Maître a eu pour but de réconcilier Dieu avec le monde autant que le monde avec Dieu, nous ne voyons pas pourquoi ils rappelleraient si souvent que Jésus-Christ intercède pour nous auprès de Dieu. « Si quelqu'un a péché, dit Saint Jean, nous avons un avocat auprès du Père. » (I Jean, II, 1) Saint Paul s'écrie : « Qui condamnera les élus de Dieu? Christ est mort, Il intercède pour nous. » (Rom. VIII, 34. — Cf. v. 26). L'auteur de l'Épître aux Hébreux développe de préférence cet élément du sacerdoce de Christ. Jésus, déclare-t-il, « peut sauver ceux qui s'approchent de Dieu par Lui, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur. » (Héb. VII, 25). L'œuvre d'intercession accomplie par Jésus-Christ ne suppose-t-elle pas l'inimitié de Dieu envers le monde pécheur? A quoi bon intervenir en faveur des hommes, si Dieu n'est pas irrité contre eux? Si Jésus-Christ est notre avocat auprès du Père, c'est parce que son sanglant sacrifice lui donne le droit de plaider notre cause auprès du Dieu saint. Il n'est notre intercesseur que parce qu'il est le Rédempteur dont la mort expiatoire a eu pour résultat de transformer les rapports de Dieu avec l'humanité.

En résumé, les écrivains du Nouveau Testament, — et en particulier Saint Paul, — font consister la réconciliation non dans un changement des dispositions de l'homme à l'égard de Dieu, mais dans un changement des dispositions de Dieu à l'égard de l'homme.

Digitized by Google

Le pardon des péchés est pour eux non la cause de la réconciliation, mais la conséquence, le fruit de celle-ci. Dieu n'impute point aux pécheurs leurs offenses (II Cor. v, 19) parce qu'en Jésus-Christ l'humanité a offert au Souverain Juge la réparation suprême de ses fautes et de ses transgressions. La réconciliation entre le Créateur et ses créatures n'est devenue possible qu'à partir du moment où celui qui ne connaissait point le péché a été fait péché pour nous (II Cor. v, 21). On le voit, au point de vue biblique, le sacrifice de Jésus-Christ a été une œuvre de justice en même temps qu'une œuvre de grâce (Rom. III, 25); et c'est en vertu de cette mort propitiatoire que Dieu pardonne les péchés de l'humanité. Aussi, pour être fidèle à l'enseignement du Nouveau Testament, Ritschl aurait-il dû intituler son étude sur la Rédemption : « *La doctrine chrétienne de la Réconciliation et de la Justification* ».

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA MORT DE JÉSUS-CHRIST ENVISAGÉE COMME CHATIMENT SUBSTITUTIF DU PÉCHÉ

Les écrivains du Nouveau Testament et ceux-là mêmes qui assimilent parfois le sacrifice de Golgotha aux sacrifices de l'ancienne alliance ne voient pas seulement dans le supplice de la croix un acte de consécration à Dieu, d'obéissance à sa volonté. Ils présentent aussi et surtout cette mort comme un châtiment divin, comme une punition objective volontairement acceptée par le Christ, en tant que chef et représentant de l'humanité coupable. Cette pensée maîtresse se trouve au fond de toutes les déclarations dans lesquelles Jésus annonce à ses disciples la fin sanglante qui l'attend au Calvaire. On sait avec quelle insistance le Sauveur proclame la nécessité de ses souffrances et de sa mort. « Alors, dit Marc après la scène de Césarée de Philippe, alors il commença à leur apprendre *qu'il fallait* (ἔδει) que le Fils de l'homme souffrît beaucoup... qu'Il fût mis à mort et qu'Il ressuscitât trois jours après » (Marc VIII, 31. — Cf.

Digitized by Google

Matth. xvi, 21; Marc ix, 31; Luc ix, 22; ix, 31; xvii, 25). Dans Jean xii, 27, Jésus déclare que c'est « pour cette heure même » qu'Il est venu. « Ne fallait-il pas, s'écrie-t-il sur le chemin d'Emmaüs, ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses? » (Luc xxiv, 26. — Cf. Luc xviii, 31-33) Dès les premiers temps de son ministère, il fait prévoir sa mort à ses disciples (Marc ii, 20), aux Juifs (Jean ii, 19) et à Nicodème auquel il annonce que le Fils de l'homme doit être « élevé » sur la croix (Jean iii, 14. — Cf. vi, 51). Fait digne de remarque, dans son entretien avec Nicodème, Jésus se sert du même mot (δεῖ) pour affirmer la nécessité de sa mort et la nécessité de la nouvelle naissance. Il dit au verset 7 : « *Il faut* que vous naissiez de nouveau », comme il dit plus loin au verset 14 : « *Il faut* que le Fils de l'homme soit élevé. » Ailleurs, il présente sa fin tragique comme aussi indispensable au salut des hommes que sa résurrection (Marc viii, 31) et son entrée dans la gloire (Luc xxiv, 26). Le Christ ne considérait donc pas sa mort comme je ne sais quelle fatalité historique, mais comme un fait voulu de Dieu, nécessaire au point de vue moral et religieux. C'est dans ce sens qu'il s'écriait un jour : « Il est un baptême dont je dois être baptisé et combien il me tarde qu'il soit accompli! » (Luc xii, 50. — Cf. Jean xviii, 11; Matth. xx, 22).

Or, quelle est exactement la signification que Jésus lui-même attribue à son sacrifice? Il paraît évident, tout d'abord, qu'il aurait moins insisté sur la nécessité de sa mort, s'il n'avait pas vu dans celle-ci le salaire du péché. Il n'aurait certes point parlé d'une façon aussi mystérieuse et aussi solennelle d'un fait

Digitized by Google

qu'Il eût regardé comme absolument conforme aux lois naturelles. Du reste, il nous fait clairement connaître sa pensée à cet égard quand, après avoir annoncé sa fin prochaine, il s'écrie en présence des Grecs venus pour l'entendre : « Maintenant a lieu *le jugement* de ce monde; maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors. » (Jean xii, 31). Comme l'a fait remarquer Gess (1), il y a dans l'expression κρίσις τοῦ κόσμου (jugement du monde) l'idée d'un acte judiciaire. La mort de Jésus-Christ constitue le jugement du monde, parce qu'elle est le salaire du péché du monde, le châtiment que le Saint et le Juste a volontairement assumé sur la croix, pour la rédemption de l'humanité.

Nous pensons qu'il faut interpréter dans le même sens la célèbre parole que rapportent les Synoptiques : « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon à la place de plusieurs » (λύτρον ἀντὶ πολλῶν) (Matth. xx, 28; Marc x, 45). Ainsi que le fait observer Ritschl, chez les Septante, λύτρον correspond au mot hébreu כפר (2). Il est donc possible que Jésus ait voulu, dans ce passage, comparer sa mort à un sacrifice rituel. Mais pourquoi parle-t-il ici de « rançon »? Veut-il dire, comme l'affirme Ritschl, qu'il donne sa vie non pour expier les péchés de l'homme, mais pour apprendre à ses disciples à ne pas redouter la « reine des épouvantes » qui n'a désormais aucun pouvoir sur eux (3)? Qu'on nous

(1) *Der geschichtliche Entwickelungsgang der neutestam. Versühnungslehre (Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1857, p. 699-700).

(2) *Rechtf. und Vers*, II, 69 sq.

(3) *Id.*, II, 87-88.

Digitized by Google

explique alors en quoi le sacrifice du Calvaire peut bien préserver de l'anéantissement ceux qui croient en Christ? Le fait que Jésus n'a pas craint la mort ne prouve nullement qu'il a réellement vaincu celle-ci ou qu'il a mis en évidence, sur la croix, la vie éternelle et l'immortalité. Si la mort est une loi inéluctable du monde physique, il est clair que Jésus, être périssable comme chacun de nous, ne saurait, par son sacrifice, nous « couvrir » devant la majesté de Dieu et nous arracher aux coups inexorables de la reine de toute destruction.

Ritschl assure que, dans le Nouveau Testament, les termes ἀπολύτρωσις (Rom. III, 24; Col. I, 14; Héb. IX, 15), λυτροῦσθαι (Tite II, 14), λύτρον, sont de simples métaphores et désignent non un rachat opéré à prix d'argent, mais une délivrance d'un caractère essentiellement moral (1). D'après notre théologien (2), du temps des apôtres, le substantif grec λύτρον n'avait pas, dans le langage courant, le sens spécial et juridique de l'équivalent français « rançon ». Pris à la lettre, en effet, ce mot signifierait que Jésus achète notre salut et que Dieu vend son pardon! — Nous admettons jusqu'à un certain point la justesse de cette remarque. Mais on a beau dire que λύτρον est une image, encore faut-il se rappeler que le symbolisme de la Bible est d'ordinaire très réaliste et qu'une image est toujours l'expression d'un fait concret.

Ritschl soutient que λύτρον, dans le texte que nous discutons, comme souvent כפר dans l'Ancien Testa-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 222-225.
(2) *Id.*, II, 224.

Digitized by Google

ment, désigne un don précieux qui, étant donné sa valeur spécifique, constitue un « moyen de défense contre la mort d'autrui » *(Schutzmittel gegen das Sterben der Anderen)* (1). Mais, encore une fois, si la mort est un fait naturel, inéluctable, en quoi Jésus-Christ nous en délivre-t-il par son immolation volontaire? A quoi bon tenter de préserver les hommes d'un accident qui n'épargne personne? Dans ces conditions, Jésus commet même une inexactitude quand il dit qu'il donne librement sa vie (Jean x, 18), puisque, d'après Ritschl, tout homme est obligé, bon gré mal gré, de payer un jour ou l'autre son tribut à la mort.

Ainsi, Jésus n'a pu déclarer qu'il donnait sa vie en rançon pour nous que s'il considérait vraiment la mort comme le juste châtiment de nos péchés, châtiment auquel sa sainteté lui conférait le droit de se soustraire. Si le Sauveur avait simplement voulu, dans cette circonstance, donner aux disciples une leçon de renoncement et d'humilité, il se serait borné à leur dire : « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir. » L'exemple de sa vie toute consacrée au bien et au soulagement de ceux qui souffrent aurait suffi pour faire comprendre aux apôtres la grandeur de son dévouement (2). Luc qui nous a conservé une partie de cet entretien (Luc XXII, 25-27), ne mentionne pas comme Matthieu (XX, 28) et Marc (X, 45) cette parole mémorable. Les expres-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 85 — Cf. II, 73.

(2) Gess, *Der geschichtliche Entwickelungsgang der neutest. Versöhnungslehre (Jahrbücher*, etc., 1857, p. 699).

Digitized by Google

sions significatives δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν que Jésus ajoute aux mots ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι renferment donc certainement l'idée d'une mort substitutive et expiatoire (1).

En distribuant la Cène à ses disciples, le Christ leur dit expressément : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance qui est répandu pour plusieurs » (Marc XIV, 24), « pour la rémission des péchés » (Matth. XXVI, 28). Ici, nous le reconnaissons, Jésus signale une analogie frappante entre sa mort et le sacrifice de l'alliance offert à Dieu par Moïse sur le Sinaï; mais, qu'on le remarque bien, d'après le texte de Matthieu dont Ritschl ne paraît pas contester sérieusement l'authenticité (2), le Seigneur affirme que son sacrifice est destiné à nous procurer la rémission des péchés (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Suivant ce témoignage que Ritschl ne saurait récuser, le pardon est donc la conséquence directe, immédiate de l'effusion du sang de Christ sur la croix; c'est dire que ce sang a une vertu propitiatoire. Cette parole de la Cène suffirait à elle seule, par parenthèse, pour réfuter toute la théorie de Ritschl sur le sacrifice rituel. En outre, la

(1) Ritschl sent fort bien que ce texte est directement contraire à sa notion de la Rédemption, car il demande s'il est même démontré que les apôtres aient accordé à cette déclaration du Sauveur une « attention particulière » (*Rechtf. und Vers.*, II, 224). On rencontre cette formule dans I Timothée II, 6, mais notre théologien écarte ce témoignage sous prétexte que la I^re^ épître à Timothée est inauthentique (V. notre *Essai critique sur l'authenticité des épîtres pastorales*, Paris, Fischbacher). Au reste, l'idée que Jésus exprime dans Marc X, 45 se retrouve bien des fois dans les écrits de Paul, comme nous le verrons bientôt.

(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 42-43.

Digitized by Google

notion d'une substitution nous semble clairement accusée dans cette parole du Christ : « Ceci est mon sang répandu pour plusieurs. » L'expression ὑπὲρ πολλῶν dont Jésus se sert dans ce texte (Marc XIV, 24) est ici l'équivalent de la formule ἀντὶ πολλῶν qui, dans Marc X, 45, signifie, comme nous l'avons vu, « au lieu de », « *à la place* de plusieurs ». Ainsi, d'après les paroles sacramentelles de la Sainte-Cène, le Rédempteur n'ayant pas à souffrir pour Lui-même, puisqu'il était absolument sans péché, a souffert la mort pour d'autres (περὶ, ὑπὲρ), par conséquent aussi à leur place (ὑπὲρ, ἀντὶ).

Ritschl conteste, il est vrai, que la préposition ὑπὲρ ait jamais, dans le Nouveau Testament (II Cor. V, 14-15; Rom. V, 8; I Pierre II, 21; III, 18), le sens de « à la place de » *(anstatt)*. Lorsque Paul déclare que Jésus-Christ est mort et ressuscité pour nous (II Cor. V, 15), — fait observer notre théologien, — l'apôtre ne peut vouloir dire que Jésus est mort pour dispenser ses disciples de mourir, car il faudrait aussi conclure des mots ὑπὲρ αὐτῶν ἐγερθέντι que le Seigneur étant ressuscité à la place des croyants, ceux-ci n'auraient plus, dès lors, besoin eux-mêmes de ressusciter (1)! Nous n'admettons pas cette objection, car, comme nous le verrons plus loin, tout en enseignant que le Christ est mort et ressuscité à notre place, l'apôtre pensait que nous devons aussi mourir et ressusciter à notre tour (Rom. VI, 4). Ritschl soutient que dans les textes du Nouveau Testament où il est affirmé que Jésus est mort pour nous (II Cor.

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 166-167.

Digitized by Google

v, 14, 21; Gal. III, 13; I Cor. v, 7; Rom. VIII, 32), il faut entendre par là que le Sauveur a donné sa vie « pour le bien, pour le salut des fidèles » *(zum Besten, zum Heile der Gläubigen)* (1). Mais il est des cas où il est impossible de prêter à ὑπὲρ une telle signification. Ainsi Paul écrit aux Corinthiens dans le chapitre même auquel Ritschl emprunte le passage qu'il cite en faveur de son interprétation : « Nous faisons les fonctions d'ambassadeurs pour Christ. » N'est-il pas évident que ὑπὲρ, dans ce texte, a le même sens que ἀντί? De même, nous lisons dans l'épître à Philémon : « J'aurais désiré le retenir auprès de moi, afin qu'il me servît au lieu de toi » (v. 13). On ne peut traduire ὑπὲρ σοῦ que par « à ta place ». Ailleurs, l'apôtre s'écrie : « Si un est mort pour tous, tous *donc* sont morts. » (II Cor. v, 14). « Il est impossible de rendre ici ὑπὲρ πάντων par *pour le bien de tous,* car le raisonnement serait détruit; la conclusion serait : « donc tous sont restés *en vie;* » tandis que Paul conclut : « donc tous sont morts. » Tous sont considérés comme étant *morts,* parce qu'un substitut est *mort à leur place* (2). »

A part I Corinthiens xv, 3, où ὑπὲρ n'a ni le sens de « à la place de » ni celui de « pour le bien de », cette préposition est en général, dans le Nouveau Testament, synonyme de ἀντί. Sans doute, il faut le le reconnaître, ὑπὲρ a une signification moins précise, moins étroite que ἀντί; mais, toutes les fois que les

(1) *Rechtf. und Vers.,* II, 166.

(2) *Le péché et la Rédemption d'après Saint Paul,* par Ménégoz, p. 221.

Digitized by Google

écrivains sacrés disent de Jésus qu'Il est « mort pour nous », ὑπὲρ renferme incontestablement une idée de substitution que nous aurons plus tard à déterminer. En conséquence, lorsque le Sauveur annonce dans les paroles de la Cène que son sang est répandu « pour plusieurs » (Marc XIV, 24), « pour la rémission des péchés », (Matth. XXVI, 28), il est évident qu'il attribue à sa mort une valeur expiatoire. Il n'aurait pas présenté son divin sacrifice comme consommé « en notre faveur » (ὑπὲρ ὑμῶν) Luc XXII, 19-20), c'est-à-dire à notre avantage, à notre profit, s'il n'avait pensé qu'il offrait à Dieu, par son immolation douloureuse, la satisfaction que les hommes coupables ne pouvaient offrir, et s'il ne s'était point appliqué cette parole du prophète : « Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur Lui. » (Ésaïe LIII, 5).

Saint Paul est encore plus explicite sur ce point. Il fait toujours découler le pardon divin des souffrances et de la mort du Sauveur. « Lorsque nous étions encore sans force, dit-il, Christ est mort pour les impies. » (Rom. V, 6). Sans cesse, l'apôtre rattache l'œuvre de la Rédemption au sacrifice de Golgotha (Rom. IV, 25 ; Rom. VI, 10 ; Col. I, 20 ; Éphés. I, 7 ; Gal. VI, 14). « L'objet principal et, dirions-nous, favori de la prédication de Paul, celui dans lequel il résume tout enseignement élémentaire du salut, c'est la croix de Christ (1). » « Je n'ai pas eu la pensée de savoir parmi vous, écrit-il aux Corinthiens, autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ *crucifié*. » (1 Cor. II, 2). Dans la même épître, il appelle la pré-

(1) Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, vol. IV, p. 342.

Digitized by Google

dication de l'Évangile « la parole de la croix. » (λόγος τοῦ σταυροῦ) (I Cor. I, 18). Or, aux yeux de l'apôtre, la mort de Jésus a été un châtiment expiatoire que le Christ a subi sur la croix pour le salut de l'humanité. « Dieu, dit-il, a condamné le péché dans la chair, en envoyant son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché. » (Rom. VIII, 3). « Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait péché pour nous » (II Cor. V, 21). « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu malédiction pour nous. » (Gal. III, 13).

D'après Ritschl, la pensée exprimée par Saint Paul dans le premier de ces textes (Rom. VIII, 3) serait celle-ci : la vie sainte et pure de Jésus-Christ a été l'éclatante condamnation du mal moral ; elle a montré que le péché était un fait anormal, directement contraire à la loi de Dieu (1). Nous n'irions pas jusqu'à dire, avec Pfleiderer, qu'une telle idée serait absolument isolée *(völlig isolirt)* dans les épîtres pauliniennes (2). Il se peut que l'apôtre ait pensé que la sainteté parfaite du Christ constituait par contraste le jugement pratique et vivant du péché. Mais, au point de vue de Ritschl qui nie que le péché de l'homme soit ici-bas l'objet d'un châtiment divin, on ne s'explique point pourquoi Paul emploie ici le verbe κατακρίνειν qui renferme toujours la notion d'une sentence juridique. Si l'on accorde que ce mot a, dans ce passage, le sens ordinaire de « condamner »

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 262-264.

(2) *Die Theologie Ritschl's nach ihrer biblischen Grundlage (Jahrbücher für prot. Theologie,* December 1889, p. 54).

Digitized by Google

(Cf. κατάκριμα Rom. VIII, 1), il faut admettre que Paul a voulu dire dans notre texte : Le Fils de Dieu s'est incarné et a souffert le supplice de la croix pour subir la condamnation à mort méritée par les péchés de toute créature humaine.

Cette idée est encore plus nettement exprimée dans II Corinthiens v, 21 : « Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait péché pour nous. » D'après Ritschl, l'apôtre compare ici Jésus-Christ aux sacrifices pour le péché *(Sündopfer)* de l'ancienne alliance (1). Mais alors ce texte démontrerait, d'une manière décisive, que les sacrifices de ce genre étaient réellement, aux yeux de Paul, destinés à expier les fautes du donateur. Dans quel but, en effet, Jésus-Christ a-t-il été fait péché pour nous? Est-ce afin de nous délivrer de la crainte de la mort? Non, mais afin, dit l'apôtre, « que nous devenions en Lui justice de Dieu. » Ritschl hésite d'ailleurs lui-même à prendre ici ἁμαρτία dans le sens de « sacrifice pour le péché. » Il semble reconnaître que si l'on traduit ἁμαρτία par « péché », Saint Paul a dû vouloir dire : Christ, par la volonté divine, a été, malgré sa sainteté, traité comme un pécheur, car il a enduré la peine de mort qui est, d'ordinaire, le salaire du péché *(Folge der Sünde)* (2). Cet aveu indirect de Ritschl prouve qu'il est impossible, en dépit de toutes les subtilités, de donner un autre sens à ce texte. Nous savons que, pour Paul, la mort était la punition divine du péché (Rom. VI, 23). Or, dans II Corinthiens v, 21, l'apôtre

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 175.
(2) *Id.*, II, 175.

Digitized by Google

déclare que Jésus-Christ, en se sacrifiant pour nous, a été fait péché. Il résulte logiquement de là que Paul voyait dans l'immolation suprême du Calvaire le châtiment objectif du péché que Jésus a consenti à subir sur la croix en faveur de l'humanité perdue.

Le passage du Nouveau Testament qui gêne le plus le théologien de Gœttingue est, sans contredit, le texte bien connu rappelé plus haut : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu malédiction pour nous. » (Gal. III, 13). Le sens de ce passage, en effet, ne saurait être douteux et l'idée d'un Christ souffrant à notre place le châtiment du péché y apparaît dans toute sa rigueur. « Maudit est quiconque est pendu au gibet! » « Paul cite cette parole de l'Évangile, après en avoir cité une autre : « Maudit soit quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le livre de la loi et ne le met pas en pratique! » (Gal. III, 10; Deut. XXVII, 26). Il y a une relation intime entre ces deux paroles. Aussi Paul en tire-t-il une conclusion bien précise : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en devenant *malédiction* pour nous. » (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα) (Gal. III, 13). Cette malédiction est le châtiment du pécheur d'après la sainte loi de Dieu. La mort du Messie a donc été un *châtiment*. Le Christ a souffert la condamnation qu'avaient méritée les hommes par leurs péchés (1). »

Ritschl assure que la formule dont Paul se sert dans Galates III, 13, ne peut avoir pour le théologien une autorité normative, parce qu'elle s'écarte entiè-

(1) *Le péché et la Rédemption*, etc., par Ménégoz, p. 249.

Digitized by Google

rement de la conception du sacrifice rituel (1). Ainsi, notre auteur l'accorde lui-même, la notion du sacrifice lévitique est loin d'épuiser la pensée de Paul sur l'œuvre de la Rédemption. Ritschl répond que, sous ce rapport, la théorie paulinienne de la justification est bien inférieure à celle des écrits du Nouveau Testament (l'Épître aux Hébreux, la Iʳᵉ Ép. de Pierre, la Iʳᵉ Ép. de Jean) qui, en assimilant le supplice de la croix aux sacrifices de l'ancienne alliance, ont mieux conservé que Paul les croyances de l'Église primitive *(Urgemeinde)* (2). Ritschl ne peut guère faire reposer cette assertion que sur de pures hypothèses. En effet, la plupart des épîtres pauliniennes sont les premiers écrits en date du Nouveau Testament. Nous ne voyons pas pourquoi ces lettres seraient moins conformes à l'enseignement du Sauveur et des apôtres que cette épître aux Hébreux, par exemple, dont l'auteur, au dire de Ritschl, ne connaissait pas même la langue hébraïque!

Ritschl prétend que, dans les Galates, Paul porte sur la loi mosaïque un jugement apocryphe *(Apocryphe Beurtheilung)* (3), en présentant celle-ci comme l'œuvre des anges et non de Dieu (4), comme une institution toute juridique *(Rechtsordnung)*, en vertu de laquelle celui qui accomplit les ordonnances légales, cérémonielles, a droit à une récompense de la part du Tout-Puissant (5). Aussi Paul n'a-t-il pas

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 256 — Cf. III, 449.
(2) *Id.*, II, 216, 329.
(3) *Id.*, III, 449.
(4) *Id.*, II, 249.
(5) *Id.*, II, 311.

Digitized by Google

compris que la loi fut, avant tout, une alliance de *grâce* entre Jéhovah et Israël et il a ainsi méconnu la valeur spécifique de la religion de l'Ancien Testament (1). Ces affirmations ont sans doute une importance capitale aux yeux de Ritschl, car elles reviennent à diverses reprises sous sa plume (2). Il importe donc de les discuter. Si elles étaient justes, elles démontreraient d'abord que l'Épître aux Galates ne peut être de Paul, car Ritschl déclare qu'il faut considérer comme inauthentiques les livres du Nouveau Testament qui trahissent une certaine inintelligence des conceptions religieuses de l'Ancien. L'épître aux Romains elle-même, où se trouve parfois exprimée cette conception pharisaïque de la loi (3), pourrait bien aussi n'être pas du grand apôtre! De plus, si Paul n'a pas eu l'air de se douter que la loi mosaïque était un don direct de la grâce divine, comment donc se fait-il cependant qu'il ait souvent, d'après Ritschl, assimilé la mort du Christ à ces sacrifices lévitiques dont l'institution repose, nous dit-on, sur l'idée de la miséricorde gratuite de Dieu (4)? D'ailleurs, est-il *a priori* vraisemblable que Saint Paul, l'ancien zélote, l'ancien élève de Gamaliel, ait pu tenir en si piètre estime la loi mosaïque et en général la révélation de l'Ancien Testament? Le fait est que l'apôtre proteste toujours, dans ses épîtres, de son profond respect pour les antiques ins-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 309.
(2) *Id.*, II, 248-256, 285, 308-322.
(3) *Id.*, II, 311.
(4) *Id.*, II, 209, 317.

Digitized by Google

titutions du peuple d'Israël. Ses écrits sont pleins de citations de l'Ancien Testament. Lui, à qui Ritschl reproche d'ignorer « toute la plénitude de la piété qui se déploie dans les psaumes » (1), invoque au contraire une parole du psalmiste (Ps. xxxii, 1-2), pour montrer que David avait déjà eu comme l'intuition de la justification sans les œuvres (Rom. iv, 6-8) ! Il assure que la loi et les prophètes, loin de condamner le salut par la foi, lui rendent témoignage (Rom. iii, 21). Il attribue à tous les livres de l'ancienne alliance une égale autorité (Rom. xv, 4; II Tim. iii, 16) et les appelle « les oracles de Dieu » (Rom. iii, 2). Dans le texte même des Galates (iii, 13), c'est en faisant allusion à deux passages du Deutéronome qu'il déclare que Jésus a été fait malédiction pour nous. Il affirme ailleurs que « la loi est *sainte* et le commandement saint, juste et bon » (Rom. vii, 12-14. — Cf. I Tim. i, 8). Ritschl reconnaît que, dans l'Épître aux Romains, Paul « identifie la loi avec la volonté de Dieu » (2), mais il ajoute que les textes des Galates n'en subsistent pas moins et démontrent que l'apôtre, « à des époques différentes, a donné de la loi des appréciations dissemblables (3). »

Nous ne pouvons admettre que Paul ait jugé avec une aussi parfaite versatilité la Révélation de l'Ancien Testament. Les judaïsants n'auraient certes pas manqué de relever ces contradictions et d'accuser

(1) « *Er ignorit die ganze Fülle der alttestamentlichen Frömmigkeit, welche sich in den Psalmen entfaltet* (*Rechtf. und Vers.*, II, 311).

(2) *Id.*, II, 253.

(3) Cf. *Rechtf. und Vers.*, II, 255.

Digitized by Google

l'apôtre de nier l'origine divine de la loi! D'ailleurs, nous ne voyons pas les divergences qui séparent l'Épître aux Galates de l'Épître aux Romains. Il y a, au contraire, entre ces deux écrits un accord intime. Nous lisons dans Galates III, 19, que la loi a été donnée « à cause des transgressions » (παραβάσεων χάριν). Dans Romains V, 20, Paul dit plus catégoriquement encore : « La loi est intervenue, pour que l'offense abondât. » Dans Galates III, 21, l'apôtre s'écrie : « S'il eût été donné une loi qui pût procurer la vie, la justice viendrait *réellement* de la loi ». Une idée analogue se trouve dans Romains VII, 10. Il suffit de rapprocher Galates III, 24 de Romains X, 4 pour se convaincre que, dans les deux épîtres, Paul s'applique à montrer que la loi est un élément capital dans le plan du Père et que son rôle — pour être passager — n'en est pas moins divin.

Il est vrai que, dans Galates III, 19, Paul se fait l'écho de la tradition rabbinique suivant laquelle les anges auraient été les *promulgateurs* de la loi; mais Ritschl n'a pas le droit de conclure de là qu'ils en étaient, aux yeux de l'apôtre, les *auteurs* (V. Rom. III, 2). Ces anges n'étaient, pour Paul, que les mandataires de Dieu. Si l'on adoptait la bizarre explication de Ritschl, il faudrait penser que, suivant l'apôtre, Jésus a par sa mort, payé la rançon de l'humanité à des anges qui entretiennent avec Dieu des rapports plutôt hostiles (1) et délivré les Juifs d'une malédiction prononcée par une institution d'origine très inférieure. Le beau résultat, en vérité, pour une œuvre telle que

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 254-255.

Digitized by Google

celle de la Rédemption ! Au surplus, nous ne croyons nullement que Paul ait voulu parler des anges administrateurs de la loi, quand il fait allusion, dans les Épîtres aux Galates (IV, 3, 9) et aux Colossiens (II, 8), à ces « faibles et pauvres rudiments du monde » auxquels ses lecteurs voulaient de nouveau s'asservir (1). Saint Paul n'était pas un Marcion et s'exprimait sur le compte de la loi mosaïque ou de son auteur en termes plus convenables et plus respectueux! Les « rudiments du monde » dont il est question dans ces divers textes ne désignent point des personnes, mais bien des prescriptions rabbiniques, des traditions soit judaïques, soit païennes, qui n'avaient rien à faire avec les préceptes de l'Ancien Testament (Cf. Gal. IV, 10; Col. II, 20).

Suivant Galates III, 13, c'est donc bien de la malédiction de la loi, expression de la volonté divine (Rom. VII, 12) que Jésus-Christ nous a rachetés. En effet, comme on l'a dit, « faire dépendre la bénédiction promise (Gal. III, 14) de la malédiction subie (v. 13), n'était-ce pas faire entendre que l'une comme l'autre venait de Dieu? (2) » Pour atténuer l'importance dogmatique de Galates III, 13, Ritschl prétend que ce texte ne se rapporte qu'aux judéo-chrétiens : seuls ceux-ci auraient été rachetés de la malédiction de la loi, parce que seuls ils étaient « sous la loi » (Gal. IV, 5). A ce compte, remarquons-le, les Juifs, malgré toutes leurs « prérogatives » (Rom. III, 1-2),

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 252-253.

(2) *Exposé de théologie systématique*, par Gretillat, IV, 344, note 1.

Digitized by Google

n'auraient pas été aussi bien partagés que les païens, puisqu'une telle rançon n'était pas nécessaire pour ces derniers. Mais, ce qui démontre l'arbitraire de l'exégèse de Ritschl, c'est que Paul, en écrivant aux pagano-chrétiens de Corinthe, se sert précisément de la formule que nous rencontrons dans les Galates. « Vous avez, leur dit-il, été rachetés à grand prix » ἠγοράσθητε τιμῆς (I Cor. VI, 20; VII, 23). Le mot τιμῆς est certainement ici une allusion au « précieux sang de Christ » (Cf. I Pierre I, 19). L'apôtre attribuait donc au sacrifice de Jésus-Christ une portée absolue, universelle, et le considérait comme destiné à satisfaire la loi éternelle de justice dont la loi mosaïque était, à ses yeux, l'expression temporaire.

Au reste, dans Galates III, 13, Saint Paul écrit : « Christ nous a délivrés », sans spécifier qu'il entend parler exclusivement ici des Israélites devenus croyants. Comment se serait-il servi du pronom « nous », si ἡμᾶς n'avait point eu, dans sa pensée, un sens général? N'aurait-il pas tout au moins averti les Galates, pagano-chrétiens pour la plupart, que le rachat auquel il fait ici allusion ne les concernait point directement? Et puis, au verset suivant (Gal. III, 14), il déclare que Christ nous a délivrés, « afin que *nous reçussions* par la foi l'esprit promis. » N'est-il pas dit, aux versets 2 et 5 du même chapitre, que les Galates pagano-chrétiens avaient, eux aussi, « reçu l'esprit » (τὸ πνεῦμα ἐλάβετε)? De même, dans Galates IV, 1-7, l'apôtre fait ressortir l'universalité de l'œuvre de la Rédemption, sans faire aucune distinction entre les Israélites et les Gentils : « Dieu, dit-il, a envoyé son Fils... afin que *nous* reçussions l'adoption. Et

Digitized by Google

parce que *vous* êtes fils, Dieu a envoyé dans *nos* cœurs l'esprit de son Fils. »

Ritschl accorde que le texte Galates III, 13 présente la mort du Sauveur comme l'équivalent en vertu duquel les Juifs ont été délivrés de la malédiction de la loi (1); mais, ajoute notre auteur, « on ne peut déterminer la possibilité d'un tel équivalent d'après aucune norme (2). » Or, M. Pfleiderer le dit avec raison, quand on fait l'exégèse d'une parole paulinienne, il ne s'agit pas de savoir si l'apôtre a *pu* exprimer telle ou telle idée, il s'agit d'examiner quelle est, en fait, sa pensée réelle (3). Il est clair que, pour Ritschl, ce passage est incompréhensible. Mais quand on le rapproche de II Corinthiens v, 21; I Corinthiens VI, 20; VII, 23 (τιμῆς ἠγοράσθητε), on acquiert la certitude qu'il n'est nullement « isolé » (4) dans les épîtres du grand apôtre et que, loin d'être un « spirituel jeu de mots » *(geistreiches Wortspiel)* (5), ce texte résume toute la doctrine paulinienne de la Rédemption.

En refusant de considérer la mort de Jésus-Christ comme la condamnation objective de nos péchés,

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 248.

(2) *Id.*, II, 256.

(3) *Die Theologie Ritschl's*, etc., *(Jahrbücher*, etc., 1889, p. 45).

(4) *Rechtf. und Vers.*, II, 256.

(5) L'expression est de M. Ecklin qui a fait paraître récemment un ouvrage intitulé : *Der Heilswert des Todes Jesu nach der Schrift und begrifflicher Notwendigkeit*, Basel, 1888, Verlag von Reinhardt, p. 17.

Digitized by Google

Ritschl méconnaît le vrai sens et l'indéniable valeur théologique de nombreuses déclarations de Saint Paul. C'est ainsi qu'il conteste la portée dogmatique du chapitre VI de l'Épître aux Romains, sous prétexte que cette péricope est pleine de comparaisons assez vagues et d'images un peu trop forcées (1). Paul, dit-il, soutient dans ce chapitre une théorie « insuffisante et incomplète, quand il présente la mort de Jésus comme le fait grâce auquel le Christ n'a plus été en contact avec le péché. Si la conception paulinienne de la Rédemption était contenue tout entière dans ce jugement négatif, la doctrine de l'apôtre sur ce point serait bien inférieure à celle des autres écrivains sacrés (2). » Il est évident, en effet, que s'il avait exprimé l'idée si banale que lui prête Ritschl, Paul aurait envisagé le sacrifice du Calvaire à un point de vue singulièrement naïf, pour ne pas dire ridicule. Mais la pensée de l'apôtre est autrement profonde. Dans Romains VI, 1-11, il s'efforce de répondre à cette objection que ses ennemis élevaient contre sa notion de la Rédemption : « Puisqu'il suffit de croire à Jésus-Christ crucifié pour être sauvé, péchons afin que la grâce abonde! » Remarquons-le en passant, on n'aurait pu faire à Paul une critique de ce genre, s'il avait soutenu, comme Ritschl, que la justification consiste dans la direction nouvelle que l'homme imprime à sa volonté et dans la cessation de son hostilité à l'égard de Dieu. Ce passage suffit pour démontrer indirectement que l'apôtre annonçait le pardon des péchés

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 228-229.
(2) *Id.*, II, 241.

Digitized by Google

par l'expiation de la croix (1). De plus, le chapitre VI des Romains avait une importance capitale aux yeux de l'apôtre, puisque c'est dans ce chapitre qu'il se défend contre les attaques de ses adversaires. On ne peut donc admettre que les idées exprimées dans Romains VI, 1-11 soient de simples images, sans aucune valeur doctrinale. Pense-t-on que Paul pouvait se contenter de réfuter les redoutables arguments de ses rivaux à l'aide de quelques métaphores plus ou moins justes? Certes, tels n'étaient pas d'ordinaire les procédés littéraires de ce vigoureux dialecticien!

Pour saisir le sens intime de la réponse opposée ici par Paul aux accusations des judaïsants, il faut absolument admettre que l'apôtre enseignait que le Christ a subi sur la croix le châtiment du péché à la place de l'humanité coupable. Le raisonnement de Paul, en effet, est bien simple et il est facile de le reconstituer, surtout si l'on rapproche le passage en question de II Corinthiens V, 14. Le salaire du péché, déclare l'apôtre (Rom. VI, 23), c'est la mort. Par conséquent, celui qui a subi cette punition est affranchi (littéralement, est justifié, δεδικαίωται) du péché (Rom. VI, 7); en d'autres termes, celui qui est mort a payé sa dette, est tenu quitte du péché. Or, Jésus-Christ « est mort, et c'est pour le péché qu'il est mort » (Rom. VI, 10). Dès lors ses disciples, qui forment une seule et même plante avec lui, doivent se considérer comme réellement morts et crucifiés avec lui (Rom. VI, 5. — Cf.

(1) Lire les excellentes observations que fait à ce sujet M. Dale dans son livre sur *La Rédemption*, trad. par Marcel Pellissier, Paris, Grassart, 1883, p. 191 sq.

Digitized by Google

VII, 4), car « si un est mort pour tous, tous donc sont morts » (II Cor. v, 14). Voilà pourquoi Paul répond à ses adversaires : loin de dire que nous devons pécher, sous prétexte que nous sommes sous la grâce (Rom. VI, 15), nous affirmons que les vrais chrétiens ne doivent plus être esclaves du péché, puisque, en acceptant le sacrifice de Jésus-Christ, ils ont reconnu par là même la grandeur de leur culpabilité morale, et se sont engagés implicitement à renoncer désormais à leur vie de péché qui a rendu nécessaire la mort expiatoire du Saint et du Juste.

Saint Paul revient souvent, dans ses épîtres, sur cette grande idée : « Ceux qui sont à Jésus-Christ, dit-il dans les Galates, ont crucifié la chair avec ses passions et ses désirs » (Gal. v, 24. — Cf. II, 20). « Vous êtes morts, écrit-il aux Colossiens, et votre vie est cachée avec Christ en Dieu » (Col. III, 3. — Cf. II Tim. II, 11). On n'insiste pas, d'ordinaire, avec une prédilection aussi marquée sur de simples métaphores. Il est vrai que, suivant la remarque de Ritschl (1), dans Éphésiens II, 5-6; Colossiens II, 13 il n'est pas dit expressément, comme dans Romains VI, 4, que nous devons être « ensevelis » avec Christ pour ressusciter avec Lui. Mais cela prouve-t-il, ainsi que l'affirme notre auteur, que toutes les déclarations pauliniennes de Romains VI, 1-11; II Corinthiens V, 14 n'ont aucune valeur dogmatique? Non, assurément; car, dans Éphésiens II, 5; Colossiens II, 13, l'apôtre se contente d'opposer à la mort spirituelle dans laquelle se trouvaient les Éphésiens et les Colossiens

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 229 sq.

Digitized by Google

avant leur conversion, la vie religieuse qu'ils ont depuis lors trouvée en Jésus-Christ. La pensée de Paul est ici différente de celle qu'il exprime dans le chapitre VI de l'Épître aux Romains. Du reste, il déclare très nettement dans Colossiens II, 12 comme dans Romains VI, 4, que le croyant doit participer réellement par la foi à la mort et à la résurrection du Sauveur. L'interprétation confuse que Ritschl donne de Romains VI, 1-11 et le peu de cas qu'il fait de cette péricope (1) montrent, ainsi que l'observe judicieusement Pfleiderer, combien Ritschl a peu compris ce qu'on pourrait appeler l'arrière-fond mystique de la notion paulinienne de la justification (2).

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 228-229, 241. — III, 451.
(2) Pfleiderer, *art. cit.*, p. 53.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

LES SOUFFRANCES ET LA MORT DE JÉSUS-CHRIST COMPARÉES A CELLES DU SERVITEUR DE JÉHOVAH DANS LE CHAPITRE LIIIe D'ÉSAÏE.

Les écrivains du Nouveau Testament comparent souvent le Seigneur Jésus au serviteur de Jéhovah dont le chapitre LIIIe d'Ésaïe décrit si admirablement les souffrances et la mort imméritées. Le seul fait que les apôtres ont vu dans la personne du Christ la pleine réalisation de cette divine prophétie prouve déjà qu'ils ont tous attribué au sacrifice de la croix une vertu expiatoire. Cette première observation s'impose si naturellement à l'esprit du théologien sans parti pris que Ritschl, pour prévenir cette objection embarrassante, s'efforce avant tout d'infirmer l'autorité dogmatique du beau chapitre en question. Ce texte ne lui paraît pas exempt d' « altérations » *(Entstellungen)* (1); il présume même que toute cette péricope était, à l'origine, étrangère au livre du second Ésaïe

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 62.

Digitized by Google

et n'y a été insérée qu'après coup (1). D'ailleurs, il nie absolument que le prophète dépeigne les souffrances de son héros comme une satisfaction offerte à la justice rétributive de Dieu (2). Les douleurs endurées par le serviteur de Jéhovah n'ont pour but que de ramener Israël dans la voie de la repentance et de la fidélité (3). Nous ne pouvons nous arrêter longtemps à discuter ces allégations de Ritschl; toutefois, il convient de ne point les laisser passer sans protestation. Il est vrai qu'on ne saurait chercher dans ce chapitre « la précision d'un exposé doctrinal (4). » Il nous semble cependant que le prophète, en écrivant cette page immortelle, a eu comme l'intuition obscure, comme le « soupçon sublime » de la nécessité d'une expiation. En effet, Ésaïe contemple dans sa vision un serviteur de Dieu qui, de l'aveu de Ritschl (5), malgré son innocence personnelle, souffre de maux qui sont la suite des péchés du peuple. « Il a porté nos souffrances, dit-il, il s'est chargé de nos douleurs... Il était blessé pour nos péchés, brisé pour nos iniquités » (Ésaïe LIII, 4-5). N'y a-t-il pas, dans ces paroles incisives, l'idée d'un châtiment que le héros d'Ésaïe aurait consenti à subir pour sauver ses compatriotes? « Si les souffrances portées par le serviteur sont celles que le peuple avait méritées par ses crimes, on ne peut parler que de substitution (6). » Ritschl prétend bien que,

(1) *Id.*, II, 62.
(2) *Id.*, II, 63-64.
(3) *Id.*, II, 64 — Cf. III, 533-534.
(4) Matter, *Trois essais de théologie*, p. 57.
(5) *Rechtf. und Vers.*, II, 62-64.
(6) *Essai sur la théologie d'Ésaïe*, etc., par H. Krüger, p. 130. V. les

Digitized by Google

dans la pensée de l'auteur, les douleurs endurées par le serviteur de Jéhovah étaient destinées à faire rougir Israël de honte et à l'exciter à la conversion (1), mais le prophète n'exprime nullement une pensée pareille, plus rationaliste d'ailleurs que biblique. Au contraire, il constate que, loin d'être ému au spectacle des malheurs essuyés injustement par le serviteur de Dieu, le peuple dédaigne celui-ci et ne fait aucun cas de lui (vers. 3). Même après la mort du saint martyr, le but de sa divine mission demeure incompris. « Parmi ceux de sa génération, qui a cru qu'il était retranché de la terre des vivants et frappé pour les péchés de mon peuple? On a mis son sépulcre parmi les méchants et son tombeau parmi les orgueilleux » (vers. 8-9). Ésaïe n'a donc pas vu seulement dans les souffrances de son héros une correction (*Züchtigung*) salutaire destinée à ramener Israël dans la voie du bien, mais un châtiment expiatoire enduré de plein gré (Ès. LIII, 12) par le serviteur de Jéhovah. Aussi sommes-nous pleinement de l'avis de M. Krüger, quand il écrit, à propos du chapitre LIII[e] d'Ésaïe : « La liberté et la sérénité avec lesquelles le serviteur supporte volontairement la peine capitale, la volonté de Dieu qu'il accomplit ainsi et les bienfaits qui découlent de sa mort au profit du peuple, font des souffrances et de la mort du serviteur de Jéhovah une expiation, sans que le mot soit employé dans cette péricope...; et si l'on joint à cela le caractère substitutif

développements remarquables que M. Krüger consacre à cette question, p. 128 sq.

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 64; III, 534.

Digitized by Google

de ces souffrances, dont la mort est considérée comme la suite naturelle, nous en concluons que le serviteur de Jéhovah couronne sa mission prophétique par une substitution expiatoire (1). »

Au fond, Ritschl sent bien que sa théorie de la réconciliation ne saurait trouver aucun point d'appui dans le chapitre LIII[e] d'Ésaïe, car il fait tous ses efforts pour démontrer que ce tableau prophétique n'a exercé qu'une influence très restreinte sur la pensée religieuse des écrivains du Nouveau Testament (2). C'est ainsi qu'il accorde que I Jean III, 5, est un emprunt à Ésaïe LIII, 12; mais, ajoute-t-il, il est impossible de déterminer exactement, d'après ce verset, la pensée de l'auteur (3). Or, ce texte n'a rien de mystérieux ou d'ambigu. « Vous savez, y lisons-nous, que Jésus a paru pour ôter les péchés. » Οἴδατε est ici une allusion évidente à Ésaïe LIII, 4, 12, et nous autorise à penser que l'écrivain sacré voyait en Jésus la victime sainte qui, par sa mort expiatoire, nous apporte la paix et le salut. L'emploi de la préposition ἵνα prouve que, d'après l'apôtre, le sacrifice du Calvaire avait *pour but* direct la rédemption des péchés du monde. De plus, ce texte (I Jean III, 5) est comme l'écho de cette parole de Jean-Baptiste que nous rapporte Saint Jean : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (Jean I, 29). Cette déclaration du précurseur serait-elle apocryphe (4), comme Ritschl admet l'au-

(1) *Essai sur la théologie d'Ésaïe,* etc., p. 135.
(2) *Rechtf. und Vers.,* II, 65.
(3) *Id.,* II, 259.
(4) *Id.,* II, 68.

Digitized by Google

thenticité du IV^e^ évangile et celle de la I^re^ épître johannique, ces deux passages rapprochés (I Jean III, 5 et Jean I, 29) démontrent clairement que l'apôtre Jean, dans tous les cas, considérait personnellement les souffrances et la mort du Messie comme un châtiment substitutif et propitiatoire. Il est impossible enfin de ne pas relever la ressemblance frappante qui existe entre I Jean III, 5 et II Corinthiens V, 21. « Celui qui n'a point connu le péché, dit Saint Paul, Dieu l'a fait péché. » Et Jean s'écrie à son tour : « Jésus a paru pour ôter les péchés, et il n'y a point en lui de péché. »

La première épître de Pierre compare très nettement Jésus-Christ au serviteur de Jéhovah (I Pier. II, 21-24) (1). Ritschl ne le conteste point, mais, d'après

(1) On a dit que la notion de l'expiation est absente des premiers discours de Pierre qui nous ont été conservés par les *Actes des Apôtres*. Le sermon de la Pentecôte, assure-t-on, ne parle nullement de la mort du Sauveur à ce point de vue. « Si jamais il y eut une occasion d'annoncer la Rédemption par le sang du Crucifié, ce fut bien, semble-t-il, celle-là. Mais non, l'apôtre n'aborde ni de loin ni de près ce sujet » (*Étude sur la Rédemption,* par L. Durand, Lausanne, Bridel, 1889, p. 28). L'objection nous paraît singulièrement spécieuse, car le but de Pierre, en pareille circonstance, était évidemment de convaincre avant tout les Juifs que Jésus-Christ était bien le Messie promis. L'apôtre ne pouvait, à un tel moment, faire à ses auditeurs un cours de dogmatique sur la portée expiatoire du sacrifice de Golgotha! Du reste, dans Actes II, 23, Pierre déclare que Jésus a été « livré selon le dessein arrêté et selon la prescience de Dieu », « paroles qui montrent que déjà l'apôtre regardait la mort de Christ, non comme un événement accidentel, mais comme entrant dans la divine conception de sa mission » (*La Rédemption*, par Dale, p. 86). D'après Actes II, 38; IV, 12; X, 43, Pierre faisait reposer la promesse du pardon des péchés non sur la repentance de l'homme ou sur la miséricorde de Dieu seulement, mais sur la personne de Christ crucifié (Cf. Actes

Digitized by Google

lui, l'apôtre dit de Jésus : « Il a porté nos péchés en son corps sur le bois » (I Pier. II, 24), dans ce sens que le Sauveur a été frappé de maux provenant des péchés de ceux au milieu desquels il vivait (1). Cette exégèse est des plus arbitraires, car l'apôtre affirme que le Seigneur « a porté nos péchés » (ἁμαρτίας ἀνήνεγκεν) et non qu'il « a souffert de la conséquence de nos péchés. » L'expression « porter le péché » est fréquente dans l'Ancien Testament et désigne généralement le châtiment subi par ceux qui désobéissent à la loi divine. « Quiconque maudira son Dieu portera la peine de son péché », lisons-nous dans le Lévitique (XXIV, 15. — Cf. 16; Nomb. XIV, 32-35; Ézéchiel XVIII, 19-20). Dans ces divers passages, la mort est présentée comme la punition des transgresseurs de la volonté divine. Cette mort, salaire du péché, le serviteur de l'Éternel l'a acceptée, d'après Ésaïe LIII, 12, pour « porter les iniquités de beaucoup d'hommes. » C'est dans ce sens que Pierre (I^re^ ép. II, 24) assimile le supplice de la croix à un châtiment propitiatoire

V, 30 et I Pierre II, 24). Ce qui montre que, d'après le récit même des Actes, Pierre voyait bien en Jésus la victime expiatoire souffrant et mourant pour les péchés du monde, c'est le fait que, dans Actes III, 13, 26; IV, 27, 30, l'apôtre emploie le mot παῖς « pour exprimer la relation entre Jésus et le Père céleste... » Or, le substantif grec παῖς a souvent le sens de serviteur (*servus*). « Si nous rapprochons ce terme de cette circonstance que Pierre raconte les souffrances du Christ en les rattachant à la peinture des souffrances du *serviteur de l'Éternel*, telle que nous la trouvons au chapitre LIII^e^ d'Ésaïe..., il semble bien évident qu'il rattache à ce terme même de παῖς une signification analogue à celle de *serviteur de l'Éternel* » (*Étude sur l'origine et le développement de la théologie apostolique*, par Blanc-Milsand. Fischbacher, 1884, p. 69-70).

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 260.

Digitized by Google

auquel Jésus s'est librement soumis pour le salut du monde.

Il suffit de peser chacun des termes dont se sert ici l'apôtre pour se convaincre que telle est bien la pensée que Pierre a voulu exprimer dans ce texte. « Lui-même, dit-il en parlant de Jésus-Christ, a porté nos péchés en son corps sur le bois. » L'emploi de ὃς αὐτὸς (lui-même) prouve que l'auteur tient à mettre l'accent sur les souffrances imméritées que Christ, le Juste par excellence, a volontairement endurées pour nous. Les termes ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον ne proclament-ils pas la réalité d'une expiation accomplie non seulement d'une manière subjective dans l'âme de Jésus-Christ, mais d'une manière objective, extérieure, par la mort *corporelle* du Christ sur la *croix*? Ritschl est bien obligé de se rendre jusqu'à un certain point à l'évidence, car, à son avis, la notion du salut qui se fait jour dans I Pierre II, 21-25, a quelque chose de « mécanique » (1). Cette assertion, très contestable d'ailleurs, renferme du moins l'aveu indirect que l'apôtre faisait découler le pardon de nos péchés des souffrances et de la mort sanglante du Christ (2).

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 260-261.

(2) M. Dale nous semble avoir développé cette idée d'une façon très originale dans son livre sur *La Rédemption*. Il fait observer, par exemple, que dans I Pierre III, 14-17, l'apôtre rappelle à ses lecteurs qu'il vaut mieux souffrir en faisant le bien qu'en faisant le mal. « Pierre ajoute-t-il : « Christ a souffert, lui aussi, pour avoir fait le bien »? C'est ce que nous aurions attendu; c'est ce que le mouvement rapide de sa pensée précédente semble rendre inévitable... Mais au lieu de cela, il dit : « Christ aussi a souffert pour les péchés ». Il semble que la relation intime entre nos péchés et les souffrances de Christ a pris une si complète possession de l'esprit et du cœur de l'apôtre, que rompre ou

Digitized by Google

« Le point essentiel de l'activité de Jésus en tant que Sauveur, dit avec raison M. Blanc-Milsand, celui sur lequel Pierre fonde toute sa théorie du salut, consiste dans les souffrances et dans la *mort expiatoire* de Jésus-Christ. L'importance capitale, à ses yeux, de ces souffrances et de cette mort se montre en ceci : que lorsqu'il veut appuyer sa propre autorité auprès de ceux qu'il exhorte, il ne voit rien de mieux que de rappeler comment il a été le témoin de ces souffrances et de cette mort (I Pier. v, 1). Il leur attribue une valeur *expiatoire* et réconciliatrice (I Pier. III, 18; IV, 1; II, 21). Les expressions ῥαντισμὸς αἵματος, λυτροῦν, ἐξαγοραξεῖν, προσάγειν τῷ θεῷ, φέρειν... ne peuvent laisser aucun doute sur sa pensée : « c'est par la mort du Christ que nous obtenons le pardon de nos péchés (1). » Le même auteur va jusqu'à dire plus loin que, pour Pierre, « l'appropriation du salut dépend avant tout et par-dessus tout de la valeur intrinsèque de la mort expiatoire du Christ (2). »

Ritschl constate également une réminiscence d'Ésaïe LIII, 12, dans ces paroles de l'Épître aux Hébreux : « Christ... s'est offert une seule fois pour porter les péchés de plusieurs (IX, 28). » Mais, d'après notre théologien, ce passage signifierait simplement que Jésus-

supprimer ce rapport, même pour un moment, était impossible pour lui. Même quand il dit aux chrétiens qu'il vaut mieux... qu'ils souffrent en faisant bien... il ne peut pas ajouter : « car c'est pour avoir bien fait que Christ a souffert. » La tournure de son esprit ne le permet pas. » (*La Rédemption*, Conférences, par Dale, trad. par M. Pellissier, Grassart, Paris, 1883, p. 104).

(1) Blanc-Milsand, *Étude sur l'origine*, etc., p. 71-72.

(2) *Id.*, p. 78.

Digitized by Google

Christ, en se donnant à Dieu en sacrifice, a dû pâtir « de douleurs causées par les péchés d'autrui (1). » Le rédacteur de l'épître aux Hébreux ne dit rien de semblable. Il déclare expressément, au contraire, que Jésus s'est offert *pour porter les péchés* (εἰς τὸ ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας). En dépit des subtilités exégétiques de Ritschl (2), le mot εἰς indique bien que, dans la pensée de l'auteur, la mort du Christ avait pour but spécial, exclusif, l'expiation de nos péchés. Aussi Jésus-Christ est-il comparé, dans la même Épître (II, 17), à un grand-prêtre qui se sacrifie « pour faire l'expiation des péchés du peuple. » Remarquons aussi, à propos du terme ἅπαξ, que nous ne comprenons point pourquoi les écrivains sacrés (Rom. VI, 10; I Pier. III, 18; Héb. IX, 26-28) insistent tant sur le fait que Jésus-Christ est mort *une seule fois*, si, comme l'enseigne Ritschl, ce sacrifice était seulement destiné à nous montrer que nous pouvons librement nous approcher de Dieu. Si l'on admet, au contraire, que les apôtres ont vu dans la mort du Sauveur la réparation suprême offerte par Jésus à la justice divine au nom de l'humanité, on conçoit très bien que les écrivains du Nouveau Testament aient attiré l'attention de leurs lecteurs sur la grandeur unique, la pleine suffisance de l'expiation de Golgotha.

Du reste, ce n'est pas seulement dans I Jean III, 5; I Pierre II, 21-24; Hébreux IX, 28, que nous rencontrons des allusions plus ou moins claires au chapitre LIII[e] d'Ésaïe. Le dernier prophète de l'ancienne

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 261-262.
(2) *Id.*, II, 262.

Digitized by Google

alliance, Jean-Baptiste, salue en Jésus le « serviteur de l'Éternel » quand il dit de lui : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (Jean I, 29). Les remarques de Ritschl sur ce verset, auquel il trouve une « couleur bien johannique (1) », ne suffisent pas pour établir l'inauthenticité d'une parole qui résumait si bien tout le développement de la sacrificature et de la prophétie. Jésus-Christ, d'ailleurs, s'est appliqué à lui-même plus d'une fois la prédiction messianique d'Ésaïe. Luc nous rapporte que, avant de mourir, le Seigneur dit à ses disciples : « Il faut que cette parole qui est écrite s'accomplisse en moi : « Il a été mis au nombre des malfaiteurs » (Luc XXII, 37. — Cf. Ésaïe LIII, 12). Ritschl estime que cette déclaration de Jésus est d'une historicité « plus que douteuse » et qu'en tous cas, elle n'a point été mise par l'évangéliste à la place qui lui convient (2). Cette dernière hypothèse nous paraît plausible, mais on n'a pas le droit de regarder comme apocryphe un texte qui, semble-t-il, ferait meilleure figure ailleurs. Nous ne voyons pas, quant à nous, pour quel motif Luc aurait insidieusement attribué à Jésus-Christ une parole qui n'a du reste directement aucune portée dogmatique. En outre, d'après Jean XII, 32, Jésus s'écrie : « Et moi, quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi. » N'y a-t-il pas, dans ce passage, comme une paraphrase magnifique de cette exclamation du prophète : « Voici, mon serviteur prospèrera; il montera, il s'élèvera, il s'élèvera

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 68.
(2) *Id.*, II, 66.

Digitized by Google

bien haut » (Ésaïe, LII, 13)? Enfin, les deux textes dans lesquels, suivant Ritschl lui-même, le Sauveur proclame la valeur rédemptrice de sa mort (Marc X, 45; XIV, 24), nous semblent démontrer que Jésus, en parlant de son prochain sacrifice, avait devant les yeux le tableau prophétique des souffrances du serviteur de Jéhovah. Quand il dit, en effet, que le Fils de l'homme est venu donner sa vie en rançon « *pour plusieurs* », cette parole rappelle celles d'Ésaïe : « Il a livré sa vie en sacrifice pour le péché » (LIII, 10); « Il a porté les péchés de beaucoup » (= plusieurs) (LIII, 12). Le ἀντὶ πολλῶν de Marc n'est-il pas l'équivalent du pluriel רבים d'Ésaïe? Ritschl déclare, à propos d'Ésaïe LIII, 10, qu'on ne voit pas trop comment le prophète a pu assimiler à un « sacrifice de culpabilité » le don volontaire que le serviteur de Jéhovah fait de sa vie pour sauver son peuple (1). Mais cette comparaison n'a rien d'insolite ou de mystérieux si l'on admet qu'Ésaïe considérait l'immolation douloureuse de son héros comme un sacrifice expiatoire (אשם). C'est là l'idée que Jésus-Christ exprime précisément dans Marc X, 45 : « Le Fils de l'homme est venu donner sa vie en rançon (λύτρον = כפר; cf. אשם d'Ésaïe LIII, 10) pour plusieurs. » Ritschl objecte que, d'après ce dernier texte, Jésus a consenti librement d'avance à sa mort; tandis que le serviteur de Jéhovah, suivant Ésaïe LIII, se résigne patiemment à son martyre comme à un sort inévitable *(aufgenöthigtes Verhängniss)* (2). Or, nous lisons dans Ésaïe

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 64.
(2) *Id.*, II, 85-86.

Digitized by Google

LIII, 12 : « Il s'est livré lui-même à la mort. » « Le prophète ne dit pas ici que le serviteur endura la mort, mais... il indique par une tournure active qu'il livra sa vie de son propre gré (1). » Le rapprochement entre Marc X, 45, et Ésaïe LIII, 10-12, s'impose donc très naturellement à nous.

Nous considérons aussi comme une réminiscence d'Ésaïe LIII, 12, cette parole de la Sainte-Cène : « Ceci est le sang de l'alliance répandu pour plusieurs. » Que vient faire ici, en effet, l'expression d'apparence au premier abord singulière : « pour plusieurs »? Pourquoi Jésus-Christ n'a-t-il pas dit plutôt : « Voici mon sang versé... pour le salut du monde »; ou, comme le veut la leçon plus récente et moins fidèle de Saint Luc : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang répandu pour vous (ὑπὲρ ὑμῶν Luc XXII, 20)? On ne peut s'expliquer pourquoi le Sauveur a employé les termes ὑπὲρ πολλῶν (Marc, X, 45), περὶ πολλῶν (Matth. XXVI, 28), que si l'on admet que cette formule correspond aux mots חטא־רבים נשא d'Ésaïe LIII, 12.

A l'exemple de Jésus-Christ lui-même, les apôtres ont vu en celui-ci le « serviteur de Jéhovah ». Dans Actes VIII, 32-35, cette vision prophétique est directement appliquée à la personne de Jésus-Christ. Ritschl a beau alléguer que le livre des Actes est un écrit de valeur secondaire *(secundären Charakters* (2), le texte en question n'en est pas moins la preuve que l'Église primitive considérait la passion et la mort du Sauveur comme la réalisation de la cé-

(1) *Essai sur la théologie d'Ésaïe*, par Krüger, p. 135, note 3.
(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 65.

Digitized by Google

lèbre prédiction d'Ésaïe. De son côté, Saint Matthieu raconte que Jésus guérissait tous les malades qu'on lui présentait, « afin que s'accomplit ce qui avait été annoncé par Ésaïe le prophète : Il a pris nos iniquités, et il s'est chargé de nos langueurs » (Matth. VIII, 16-17. — Cf. XII, 17-21). L'interpolation qui se trouve dans Marc XV, 28 (Cf. Ésaïe LIII, 12) est un indice significatif des rapprochements que les chrétiens du premier siècle établissaient entre les souffrances endurées par Jésus-Christ au Calvaire et celles du serviteur de Jéhovah. Saint Jean déclare que les Juifs ne croyaient pas en Jésus afin que se réalisât la parole d'Ésaïe : qui a cru à notre prédication? et à qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé? (Jean XII, 38. — Cf. És. LIII, 1).

On s'aperçoit aisément, en lisant les épîtres de Paul, que l'apôtre avait médité avec soin le chapitre LIII' d'Ésaïe. Il rappelle le mot du prophète : « Qui a cru à notre prédication? » (Rom. X, 16) et affirme que « Christ est mort pour nos péchés *selon les Écritures* » (I Cor. XV, 3) en songeant surtout, sans doute, aux versets 5, 6, 8, 12 d'Ésaïe LIII. Comme Saint Jean (I Jean II, 1) et l'auteur de l'épître aux Hébreux (VII, 25), il se plaît à dépeindre Jésus sous les traits de l'avocat qui intercède pour nous auprès du Père (Rom. VIII, 34). Or, en attribuant au Christ le rôle d'intercesseur, les apôtres, Saint Paul en particulier, s'inspirent très probablement de ce passage dans lequel Ésaïe dit du serviteur de Jéhovah : « Il a intercédé pour les rebelles ». Le verbe grec ἐντυγχάνειν que l'apôtre emploie avec ὑπὲρ est la traduction du verbe hébreu פגע suivi de la préposition ל, expression que

Digitized by Google

nous rencontrons dans Ésaïe LIII, 12. Enfin, quand Pierre appelle Jésus-Christ « l'Agneau sans défaut et sans tache » (I Pierre I, 19), il se peut qu'il ait songé à l'agneau pascal (1), mais il nous paraît également plausible d'admettre qu'il se souvenait aussi, en écrivant ces lignes, du passage dans lequel le prophète compare son « serviteur juste » « à un agneau qu'on mène à la boucherie, à une brebis muette devant ceux qui la tondent » (És. LIII, 7. — Cf. I Pierre I, 19; II, 22-23). On peut également rapprocher de ce verset d'Ésaïe les nombreux textes dans lesquels l'auteur de l'Apocalypse donne à Jésus le titre d' « agneau immolé » (Apoc. V, 6, 12; VII, 14; XII, 11; XIII, 8).

On le voit, l'influence exercée par le chapitre LIII^e^ d'Ésaïe sur la pensée de Jésus-Christ et de ses apôtres n'est point, comme l'assure Ritschl, une simple hypothèse (2). Ainsi que nous l'avons démontré, pour Jean Baptiste (Jean I, 29), pour Saint Jean (I Jean III, 5; II, 1; évang. XII, 38), pour l'évangéliste Philippe et pour la première communauté judéo-chrétienne de Jérusalem (Actes VIII, 32-35), pour Pierre (I^re^ ép. I, 19; II, 21-24), pour l'auteur de l'épître aux Hébreux (IX, 28; VII, 25), pour Saint Paul (Rom. VIII, 34; I Cor. XV, 3; — Cf. Rom. V, 6; X, 16), pour Matthieu (VIII, 16-17; XII, 17-21), pour le glossaire de Marc (Marc XV, 28), Jésus-Christ était bien le serviteur de Jéhovah mourant pour les rebelles. Bien plus, notre conviction intime est que, lorsqu'ils faisaient allusion aux souffrances et à la mort de Jésus-Christ, les chrétiens de

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 178.
(2) *Id.*, II, 66.

Digitized by Google

l'âge apostolique avaient avant tout présent à l'esprit le chapitre LIIIe d'Ésaïe. De même que le martyre du serviteur de l'Éternel était, suivant le prophète, un « sacrifice de culpabilité » אשם (Ésaïe LIII, 10), destiné à réparer et à « couvrir » les fautes de ses compatriotes infidèles (1), de même le supplice de la croix était, aux yeux des écrivains du Nouveau Testament, l'expiation suprême des transgressions de l'humanité. Le héros d'Ésaïe est non une victime inconsciente, passive et inerte sous la main de celui qui l'immole, mais une personnalité morale qui intercède pour les coupables (És. LIII, 12) et se livre de son plein gré à la mort (És. LIII, 12). De même, ce qui, suivant les apôtres, fait le prix du sacrifice de Christ, c'est que Jésus s'est librement « offert lui-même sans tache » à Dieu pour le salut du monde (Héb. IX, 14; ἑαυτὸν προσήνεγκεν, Rom. V, 6-8). Nous ne croyons donc pas exagérer en affirmant que l'Église primitive, dont le témoignage fait autorité pour nous comme pour Ritschl, attribuait à la mort de Jésus-Christ la signification religieuse et la valeur expiatoire que le prophète Ésaïe attribuait lui-même, d'une manière encore un peu vague, au douloureux martyre du serviteur de Jéhovah.

(1) Ritschl trouve singulier le rapprochement que le prophète établit ici entre le supplice du serviteur de Dieu et les sacrifices de culpabilité qui n'étaient prescrits dans la loi que pour les cas de transgressions involontaires *(Rechtf. und Vers.*, II, 64). Mais, dans la pensée d'Ésaïe, la mort du Juste dont il décrit les souffrances équivalait sans doute à l'un de ces sacrifices qui avaient été offerts à Jéhovah par les Israélites dans des cas où les conditions fondamentales de l'alliance avec l'Éternel avaient été violées par la majorité de la nation (II Sam. XXIV; II Chron. XXIX, 8-11).

Digitized by Google

Nous nous sommes attaché dans les pages qui précèdent à réfuter — un peu trop longuement peut-être au gré de nos lecteurs — les théories exégétiques de Ritschl. C'est que, à nos yeux, une telle discussion est d'une importance souveraine, puisque nous ne saurions admettre comme chrétiennes que les doctrines incontestablement enseignées par l'Évangile lui-même. Sans doute, nous ne l'ignorons pas, le Nouveau Testament « n'expose point théologiquement une théorie, une doctrine de la réconciliation ou de la rédemption... La formule, en tous cas une formule précise, l'Écriture ne nous la donne pas (1). » N'oublions point toutefois qu'il y a dans la Bible les éléments, les matériaux d'une doctrine de la justification et qu'on a le droit d'écarter comme antiscripturaire toute théologie spéculative dont le point de départ est contraire aux conceptions religieuses fondamentales de l'Ancien et du Nouveau Testament. Or, nous avons dû le constater à maintes reprises, l'exégèse de Ritschl, si ingénieuse, si pénétrante, si suggestive qu'elle soit, est parfois — on pourrait dire souvent — fort « sujette à caution », suivant la remarque de M. Lobstein lui-même (2). C'est là un grave défaut qui compromet singulièrement l'autorité des travaux théologiques du docteur de Gœttingue. Autrefois, c'était surtout au nom de la raison et de la conscience humaine qu'on essayait de réfuter la conception traditionnelle de la Rédemption. Ce

(1) *Étude sur la Rédemption,* par L. Durand, p. 3.

(2) *La notion de la préexistence,* etc., p. 132, note 1. — Cf. Aguiléra, *La théologie de l'avenir,* p. 124.

Digitized by Google

qui, à notre époque, distingue au contraire Albert Ritschl de l'ancienne école rationaliste, c'est qu'il a prétendu trouver dans la Parole de Dieu la confirmation directe de son système dogmatique. Jamais, depuis dix-huit siècles, pareils efforts n'avaient été déployés pour expulser du domaine de l'Ancien et du Nouveau Testament la notion de l'expiation. Ritschl ne nous semble pas avoir réussi dans son audacieuse tentative et nous regrettons qu'il ait dépensé si souvent en pure perte tant de science, tant d'érudition, tant de virtuosité dialectique pour condamner vainement les doctrines ou les notions les plus bibliques au nom de la Bible elle-même. Certes, nous l'admettons, dans le domaine de la théologie systématique, un penseur chrétien a le droit de soutenir les théories qui peuvent lui paraître le plus conformes à l'esprit, à la tendance générale de l'enseignement évangélique. Le développement progressif des sciences dogmatiques est à ce prix. Mais ce que nous reprochons à Ritschl, c'est de manquer de cette impartialité objective qui consiste à interpréter les Écritures avec candeur et à respecter toujours la pensée des écrivains sacrés, même quand leur témoignage semble contraire à nos propres vues. « Ce que nous ne saurions admettre, dirons-nous en terminant avec M. Ménégoz, c'est qu'un théologien, pour mettre l'Écriture d'accord avec des idées personnelles, sollicite les textes jusqu'à leur faire exprimer des idées qui n'ont vu le jour qu'au dix-neuvième siècle; et qu'après cela, on en appelle à Saint Paul comme à une autorité divine, pour combattre précisément la doctrine que Paul a formellement enseignée. C'est là

Digitized by Google

une tendance trop commune de nos jours. On l'a appelée la tendance « rationaliste » ; mais elle se rencontre dans tous les camps. Elle est simplement antiscientifique (1). »

(1) *Le péché et la Rédemption*, p. 232-233.

Digitized by Google

TROISIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION ET DE LA RÉCONCILIATION AU POINT DE VUE DOGMATIQUE

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DE LA JUSTIFICATION ET DE LA RÉCONCILIATION DANS LA THÉOLOGIE DE RITSCHL

Il importe maintenant d'étudier à un point de vue plus spécialement dogmatique l'enseignement de Ritschl sur la doctrine de la justification et de la réconciliation. D'ailleurs, comme la théologie systématique doit avoir, d'après nous, pour norme et pour point de repère la théologie biblique, il va sans dire que plus d'une fois encore, dans le cours de ce travail, nous invoquerons le témoignage des Écritures pour discuter les conceptions dogmatiques du professeur de Gœttingue.

Essayons tout d'abord de déterminer exactement le sens précis du terme « justification ». Ritschl, nous l'avons vu, prétend que les deux mots *justification* et *pardon des péchés* désignent un seul et même

Digitized by Google

fait (1). Il est certain que divers textes du Nouveau Testament semblent démontrer la justesse de cette affirmation. L'apôtre Saint Paul assimile la justification à la rémission des péchés dans le texte suivant : « David exprime le bonheur de l'homme à qui Dieu *impute la justice* sans les œuvres : Heureux ceux dont les iniquités *sont pardonnées* et dont les péchés *sont couverts!* » (Rom. IV, 6-7) M. Gretillat, il est vrai, objecte que si les deux termes ἄφεσις ἁμαρτιῶν et δικαίωσις « se couvraient absolument l'un l'autre, on ne comprendrait pas leur double emploi, non seulement chez le même auteur, mais dans le même morceau (2). » Mais il suffit précisément de lire le texte cité par le théologien de Neuchâtel (Actes XIII, 38-39), pour se convaincre que les écrivains sacrés n'ont pas établi de différence spécifique entre le pardon des péchés et la justification : « C'est par lui (Jésus-Christ), lisons-nous dans le passage en question, que le *pardon des péchés* vous est annoncé et... quiconque croit *est justifié* par lui. »

Toutefois, les anciens théologiens avaient raison de soutenir que le mot justification a une signification plus large, plus positive que l'expression « rémission des péchés ». L'homme justifié n'est pas seulement un pécheur dont Dieu veut bien oublier les transgressions antérieures, il est l'objet, depuis sa conversion, de la bienveillance et de l'amour actif du Père. Il a reçu le gage de l'adoption divine et les arrhes de l'Esprit (Gal. IV, 5-6; Rom. VIII, 15-17).

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 37-38, 65.
(2) *Exposé de théologie systématique*, IV, 399-400.

Digitized by Google

De plus, dans les épîtres de Paul, les termes δικαίωσις, δικαιοσύνη, δικαιοῦν, etc., semblent souvent faire allusion à une justification qui n'aura lieu que dans un avenir plus ou moins lointain (1). « Ce sont ceux qui pratiquent la loi, écrit l'apôtre, qui *seront justifiés*. » (Rom. II, 13) « Personne ne *sera justifié* par les œuvres de la loi. » (Rom. III, 20; Gal. II, 16) « Dieu *justifiera* par la foi les circoncis. » (Rom. III, 29) « Par l'obéissance d'un seul, beaucoup *seront rendus* justes. » (Rom. V, 19) « Dieu *rendra* à chacun selon ses œuvres. » (Rom. II, 6) Qu'est-ce à dire? La justification n'était-elle donc, aux yeux de Paul, qu'une pure virtualité, que l'attente d'un bien futur? Nous ne le pensons pas. L'apôtre présente maintes fois la justification comme une réalité bien actuelle, comme un fait accompli dès ici-bas. « *Ayant* donc *été justifiés* par la foi, dit-il, *nous avons* la paix avec Dieu. » (Rom. V, 1) « *Vous avez été justifiés* au nom du Seigneur Jésus-Christ » (I Cor. VI, 11. — Cf. Rom. V, 9; VIII, 30). Nous croyons donc que, dans les cas où il parle de la justification comme d'un événement futur, Paul veut par là désigner la sentence juridique que le Seigneur prononcera au jugement dernier, soit pour conférer objectivement aux disciples de Jésus-Christ la rémission de leurs péchés, soit pour récompenser publiquement leur fidélité chrétienne.

M. Godet pense qu'il est question dans les épîtres pauliniennes d'une double justification : l'une, la jus-

(1) Notre attention a été jadis attirée sur ce point par M. le professeur Wabnitz, dans son cours inédit d'exégèse de l'Épître aux Romains.

Digitized by Google

tification initiale soumise à l'unique condition de la foi ; l'autre, la justification finale déterminée par les œuvres, fruits de la foi. Telle serait la raison pour laquelle les écrivains sacrés — et en particulier Jésus-Christ et Saint Paul — déclarent, tantôt que l'homme est justifié par la foi seule (Romains III, 29), tantôt qu'il sera jugé selon ses œuvres (II Corinth. V, 10; Matth. XVI, 27; Apocal. II, 23). « La justification par la foi seule, dit M. Godet, s'applique au moment de *l'entrée* dans le salut par le pardon gratuit des péchés, mais non au moment du jugement. Quand Dieu reçoit en grâce le pécheur, au moment de sa conversion, il ne lui demande que la foi ; mais dès ce moment commence pour lui une responsabilité toute nouvelle. Dieu exige du croyant gracié les fruits de la grâce... (1) » « Voilà pourquoi il est conforme à la pensée de Saint Paul, quoi que prétende une tendance antinomiste et malsaine, de distinguer deux justifications, l'une initiale, fondée exclusivement sur la foi, l'autre finale, fondée sur la foi et ses fruits (2). »

Nous ne saurions admettre une telle théorie parce qu'elle porte atteinte, selon nous, au principe de la justification par la foi. « Si... la justification est un acte déclaratif, absolu et divin, soustrait par conséquent aux vicissitudes du temps, et que, d'autre part, la justification finale soit réputée la seule décisive, il s'ensuit que la justification d'entrée, conditionnée par

(1) *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (1re édition), vol. I, p. 249.

2) *Id.*, I, 259.

Digitized by Google

la seule foi, n'existe devant Dieu, partant, n'existe en réalité que par la prévision de la justification par les œuvres (1). » De plus, il serait étrange, en vérité, que « la condition du salut ne fût pas simple et une du commencement à la fin de la carrière morale (2). » On peut, à notre avis, résoudre d'une autre manière la contradiction apparente que semble impliquer l'enseignement du Nouveau Testament sur cette question capitale. Suivant les écrivains sacrés, la foi seule peut justifier les pécheurs. Au jugement dernier comme dans la vie présente, l'œuvre expiatoire de Jésus-Christ sera l'unique fondement, l'unique cause de notre justification. Seulement, sans y être en rien obligé par nos mérites qui sont vains à ses yeux, gratuitement et librement, Dieu conférera alors à chaque homme des rétributions individuelles, proportionnées à la valeur de son œuvre morale dans son ensemble (3). C'est dans ce sens qu'il est dit que « Dieu rendra alors à chacun selon ses œuvres » (Rom. II, 6). Ainsi s'explique également la parabole des dix marcs (Luc XIX, 12-27. — Cf. Matth. X, 40-42) qui met en lumière l'équité scrupuleuse avec laquelle le Père céleste rémunèrera au dernier jour ses enfants, en raison de la fidélité qu'ils auront déployée sur la terre à son service. De même, Saint Paul parle très nettement des rétributions diverses qui attendent convertis et inconvertis devant le tribunal de Christ. « Alors, s'écrie-t-il, chacun recevra de Dieu

(1) Gretillat, *Exposé de théol. systém.*, IV, 418-419.
(2) *Id.*, IV, 418.
(3) Cf. Gretillat, *Exposé de théol. systém.*, IV, 422.

Digitized by Google

selon la louange qui lui sera due » (I Cor. IV, 5. — Cf. II Cor. V, 10). Bien plus, suivant l'apôtre, tel chrétien peu vivant « sera sauvé comme au travers du feu », mais « il perdra sa récompense » (I Cor. III, 15). Ainsi, d'après Saint Paul comme d'après Jésus-Christ lui-même, le pardon des péchés est pour le croyant un bien actuel, une réalité du temps présent. Ce que tout chrétien ignorera jusqu'au jour du jugement dernier, c'est la manière dont Dieu voudra bien, à ce moment solennel, récompenser son zèle et sa fidélité à la cause de l'Évangile. En ce sens, la justification est à la fois une réalité spirituelle de la vie présente et un événement futur d'un caractère plus spécialement juridique.

Si la justification doit être parfois distinguée de la rémission des péchés, à plus forte raison importe-t-il de ne point la confondre avec la réconciliation. Ritschl prétend que « ces deux notions sont synonymes (1). » Nous avons déjà montré que, d'après les écrivains du Nouveau Testament, la réconciliation précède et fonde la justification; elle ne peut donc être considérée comme l'équivalent de celle-ci. La seconde ne devient possible que par la première. L'homme ne peut avoir accès auprès du Père qu'après avoir acquis l'assurance que l'obstacle objectif qui le séparait de Dieu a été écarté par l'œuvre expiatoire consommée en Golgotha (2). « Dieu pardonne aux hommes tous leurs

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 76.
(2) Cf. *Rechtf. und Vers.*, II, 234-235.

Digitized by Google

péchés, il fait sa paix avec eux par le sang de la croix, il remplit leur âme du sentiment de leur délivrance et de la joie de leur salut, et c'est alors seulement qu'ils naissent à une vie nouvelle d'obéissance et de sainteté ; c'est lorsque « leur cœur a été mis au large » qu'ils peuvent courir dans la voie des commandements de l'Éternel (1). »

Ritschl assure que « la notion de la réconciliation a plus d'ampleur et de précision que celle de la justification (2). » A ses yeux, la « réconciliation », au sens subjectif où il entend ce mot, n'est que la réalisation effective de la justification dans le cœur du pécheur qui a résolument renoncé à son hostilité contre Dieu (3). Dès lors, pourquoi Ritschl parle-t-il encore, dans son système, de « justification »? Pour lui, ce mot *(Rechtfertigung)* fait tout au moins double emploi avec celui de « réconciliation » *(Versöhnung)*. Pour être logique et pour ne point nous donner le change sur sa conception particulière du christianisme, Ritschl aurait dû intituler simplement sa monographie sur le dogme de la Rédemption : « *La doctrine chrétienne de la Réconciliation.* » Il n'aurait pas dû se servir d'un terme qui sonne bien, il est vrai, aux oreilles protestantes, et qui est fort en usage dans la théologie traditionnelle, mais qui ne saurait être, chez notre auteur, l'expression d'une réalité objective. Ritschl affirme sans

(1) *La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher,* par F. Bonifas, p. 128.

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 76.

(3) *Id.*, III, 76-77.

Digitized by Google

doute que, en vertu d'un « jugement synthétique (1) », Dieu justifie l'homme, indépendamment de toute bonne œuvre accomplie par ce dernier. Cette doctrine semble bien être celle des Réformateurs. Mais, étant donné les principes philosophiques du théologien de Gœttingue, la sentence de justification est une pure abstraction idéale, une pure fiction, aussi longtemps que l'homme n'a point opéré sa réconciliation avec Dieu d'une manière pratique et positive. Comment, en effet, au point de vue de Ritschl, pourrait-on dire sans erreur qu'un pécheur est justifié, avant même qu'il ait réalisé dans des actes cette justice qui lui est imputée ? Ne serait-ce point affirmer l'existence de la substance, antérieurement à la manifestation de ses effets concrets ? Comment Dieu pourrait-Il déclarer justes ceux qui n'ont point encore ratifié cette sentence divine dans les fonctions actives de leur vie spirituelle (2) ? Au fond, dans le système de Ritschl, la justification n'est que la conséquence, le fruit positif de la réconciliation de la créature avec son Créateur; et si notre auteur tenait absolument à affirmer, dès la première page de son grand ouvrage, qu'il enseigne, lui aussi, le dogme de la justification par la foi, il aurait dû tout au moins, intituler cet écrit : « *La doctrine chrétienne de la réconciliation (de l'homme avec Dieu) et de la justification* ».

En second lieu, au point de vue même de sa propre théorie, Ritschl a tort d'enseigner que justification

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 78.
(2) Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 23.

Digitized by Google

et réconciliation sont des notions corrélatives. Pour lui, en effet, la justification est le jugement synthétique par lequel Dieu reçoit le pécheur dans sa communion. Le mot « *Rechtfertigung* » (Justification) a donc ici, sous la plume de Ritschl, un sens *objectif*. Or, notre théologien ne peut, d'autre part, attribuer au substantif « *Versöhnung* » (Réconciliation) qu'un sens tout *subjectif*, puisque c'est l'homme seul, d'après lui, qui doit se réconcilier avec Dieu. Dès lors, nous nous demandons comment on peut affirmer que les deux termes « justification » et « réconciliation » sont essentiellement identiques.

Enfin, la définition même que Ritschl donne de la justification nous paraît peu conforme à la théodicée du docteur de Gœttingue : « La justification ou la réconciliation, écrit-il, est l'acte de volonté par lequel Dieu le Père autorise les pécheurs à entrer librement en communion avec Lui (1). » Au point de vue de Ritschl, un tel langage est absolument inexact. Dieu, en effet, d'après lui, n'a jamais été irrité contre l'homme et lui a toujours accordé plein accès auprès de Lui. Comment donc notre auteur peut-il dire que la justification est la décision *(Willensbestimmung)* en vertu de laquelle le Créateur admet ses créatures dans sa communion *(Aufnahme in die Gemeinschaft)* et les laisse désormais s'approcher de Lui *(Hinzuführung)* (2)? Quand on dit que Dieu pardonne, on affirme par là même qu'Il entre avec le pécheur justifié dans des relations toutes nouvelles, dans des

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 83, 115.
(2) *Id.*, III, 61-62.

Digitized by Google

rapports qui n'existaient point auparavant entre Lui et l'homme auquel il accorde sa grâce. « L'idée de pardon, fait observer Schmidt, suppose du côté de celui qui pardonne un certain changement de sentiment. Celui qui ne se sent point insulté n'a pas lieu d'accorder son pardon (1). » Dira-t-on qu'un roi a bien voulu « pardonner » à un homme pour lequel il n'éprouvait que des sentiments d'amour et qui s'est un jour décidé à s'approcher du trône royal dont il s'était tenu éloigné jusque-là par indifférence ou par hostilité ?

On le voit, Ritschl emploie les expressions « justification », « réconciliation », « pardon des péchés », dans un sens absolument spécial, bien différent de celui que la langue religieuse attache d'ordinaire à ces mots. Si Jésus-Christ avait pensé que Dieu remet aux hommes leurs offenses avant même qu'ils aient commis aucune faute, il est à présumer qu'il n'aurait pas dit au paralytique ou à la femme adultère : « Tes péchés te sont pardonnés ! » Il n'aurait pas non plus recommandé à ses disciples de prier le Père céleste en ces termes : « Pardonne-nous nos offenses »; car, si Dieu « justifie » le pécheur de toute éternité, à quoi bon Lui demander son pardon ? Il est bien inutile de présenter à Dieu une requête dont l'exaucement dépend exclusivement de nos décisions personnelles et de notre volonté ! Enfin, si Jésus avait entendu le pardon des péchés dans le sens indiqué par notre théologien, il n'aurait certes pas fait à ses apôtres

(1) *Versöhnung und Rechtfertigung.* — Ihr theologischer Zusammenhang, p. 44.

Digitized by Google

cette déclaration solennelle : « Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » (Jean xx, 23). Au point de vue de Ritschl, un ministre de l'Évangile qui rencontre sur sa route des âmes travaillées par le sentiment de leur misère et de leur culpabilité morale, devrait se hâter de leur adresser ces paroles rassurantes : « Soyez sans crainte! Vous n'avez nullement encouru le déplaisir de Dieu! Chassez donc de vos cœurs ces terreurs inquiètes et ces angoisses injustifiées; vous étiez pardonnés de Dieu avant même de vous sentir coupables, car le Père céleste ne peut avoir pour vous que de l'amour! »

Divers disciples du docteur de Gœttingue, Häring (1) et Herrmann entre autres (2), se sont souvent indignés qu'on ait osé dire : la justification est, dans le système de Ritschl, une conséquence logique, inévitable de la miséricorde divine. Le Père céleste étant essentiellement amour, Il doit nécessairement pardonner. Cette critique n'est point aussi paradoxale qu'on veut bien l'affirmer; car enfin, si la colère de Dieu, si les châtiments terrestres qu'Il inflige au pécheur (3) n'ont aucune réalité objective, les craintes des pécheurs inconvertis sont vaines, pour ne pas dire absurdes, et le pardon de leurs fautes leur est infailliblement assuré par l'amour de Dieu! Pourquoi, dès lors, parler de justification, de rémission des péchés? Ritschl répond que, en annonçant au monde

(1) *Zu Ritschl's Versöhnungslehre*, etc., p. 37.
(2) *Der Verkehr des Christen mit Gott*, p. 39.
(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 307.

Digitized by Google

le pardon divin, Jésus-Christ a eu pour but de délivrer l'homme de l'injuste défiance qu'il nourrit instinctivement à l'égard du Tout-Puissant. En ce sens, la justification est nécessaire, parce qu'elle inspire au pécheur le courage de travailler joyeusement au service de Dieu. S'il en était ainsi, il faudrait donc admettre que Jésus est avant tout apparu sur la terre pour dissiper de vaines frayeurs, des craintes imaginaires, et pour donner aux hommes l'assurance que leur péché n'a point, comme ils le croient, provoqué la colère divine. Or, nul ne l'ignore, le Christ ne s'est pas seulement proposé de proclamer ici-bas les miséricordes infinies du Père céleste. Il a voulu aussi convaincre le monde de péché, de justice et de jugement; et il a lui-même caractérisé la nature de son œuvre rédemptrice dans cette parole décisive : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Luc XIX, 10).

Enfin, il nous faut attirer l'attention de nos lecteurs sur les graves conséquences de la théorie que nous examinons. Tout d'abord, si l'on soutient que le pécheur se trompe quand il se croit l'objet de l'inimitié divine (1), pourquoi le croyant ne serait-il point victime d'une illusion décevante quand il se considère comme vraiment réconcilié avec Dieu et s'écrie avec l'apôtre : « Il n'y a donc maintenant aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ » (Rom. VIII, 1)? Répondrez-vous que le chrétien constate, dans sa vie quotidienne, l'ineffable réalité de cet amour? Mais, pour les âmes délicates, pour les cœurs angoissés,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 307.

Digitized by Google

pour les Saint Paul et les Luther, l'indignation de Dieu (Rom. II, 8) et son absolue réprobation du mal sont également des faits d'expérience et non des erreurs grossières de consciences trop timorées! De plus, si d'après vous, l'homme a tort de croire que ses péchés ont provoqué l'irritation et la colère du Dieu saint, que direz-vous à ceux qui prétendent que le sentiment du péché lui-même est une fiction mensongère, une création artificielle et malheureuse du christianisme? C'est ainsi qu'on est entraîné par la logique même du système de Ritschl sur la pente dangereuse du subjectivisme le plus complet, et qu'on en vient à se demander si le péché de l'homme et l'amour de Dieu, sa grâce ou son pardon ne sont point de purs concepts de l'esprit qui ne correspondent à aucune réalité objective (1).

(1) Cf. Pfleiderer, *Die Theologie Ritschl's*, etc. (*Jahrbücher für prot. Theol.*, Déc. 1889, p. 77).

Digitized by Google

CHAPITRE II

LA JUSTIFICATION ET LA RÉCONCILIATION PAR JÉSUS-CHRIST

Il est une critique particulièrement grave que nous devons maintenant adresser à la doctrine de Ritschl sur la justification. Dans ce système, la rémission de nos péchés ne saurait découler directement de l'œuvre et de la personne de Jésus-Christ. D'après Ritschl, en effet, Dieu a résolu, dès la création du monde, de pardonner les péchés de l'humanité coupable, afin de réaliser par celle-ci le royaume qu'Il veut fonder ici-bas. Cette résolution divine est donc absolue, éternelle. Elle ne peut, par conséquent, dépendre d'un fait historique tel que la vie ou la mort de Jésus-Christ. L'activité bienfaisante que le Sauveur a déployée ici-bas ne change rien à l'immuable direction de la volonté de Dieu. Le rapport de grâce qui unit le Créateur à ses créatures étant antérieur à tout acte humain, ce rapport ne saurait avoir pour condition nécessaire l'œuvre de rédemption accomplie dans le temps par le Seigneur Jésus. Dès lors, il est inexact

Digitized by Google

de dire que nous avons obtenu la réconciliation (Rom. v, 11) et l'accès auprès du Père (Ephés. II, 18) non seulement par Jésus-Christ *(per Christum)*, mais aussi à cause de lui *(propter Christum)*.

Ritschl cherche à prévenir cette objection en déclarant que Jésus-Christ peut être considéré comme l'unique auteur de notre salut, puisqu'il a le premier révélé aux hommes, avec une parfaite certitude, l'amour divin qui pardonne et justifie le pécheur (1). Si cette réponse était incontestable et péremptoire, nous ne pourrions, dans tous les cas, nous empêcher de nous poser cette question : comment un Dieu si bon a-t-Il attendu des milliers d'années avant de faire savoir aux hommes qu'Il les aime et qu'Il les invite à s'approcher sans crainte de Lui? Encore si Ritschl enseignait que Dieu a voulu laisser aux hommes le temps de reconnaître et de sonder leur irrémédiable misère, on comprendrait l'apparition relativement tardive du Christ dans l'histoire du monde! Mais notre théologien prétend que le péché ne peut être apprécié comme il doit l'être qu'à la lumière de la révélation chrétienne! Pourquoi donc Dieu n'a-t-Il pas envoyé plus tôt son Fils pour faire connaître aux hommes la gravité de leur péché en même temps que la grandeur de son amour?

En outre, est-il bien sûr que les hommes ne connaissaient point avant Jésus-Christ la grâce justifiante de Dieu? Quoi! Ritschl lui-même ne nous a-t-il pas appris que toute la religion de l'Ancien Testament repose sur cette idée fondamentale que Dieu a bien

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 510-511.

Digitized by Google

voulu traiter alliance avec le peuple d'Israël auquel il a donné par là un vivant témoignage de sa miséricorde souveraine? Il est donc *a priori* difficile de croire que les psalmistes et les prophètes qui, d'après Ritschl, considéraient la loi comme un don de la grâce divine (1), n'avaient pas su pressentir ou soupçonner cet amour paternel de Dieu qui, suivant notre auteur, implique la rémission des péchés. En fait, les écrivains de l'Ancien Testament, aussi bien que ceux du Nouveau, promettent le pardon divin aux cœurs brisés et contrits. David, dans le psaume CIIIe, célèbre les bienfaits de Dieu avec une effusion émue : « C'est Lui (Jéhovah), déclare-t-il, c'est Lui qui pardonne toutes tes iniquités... L'Éternel est miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche en bonté. » (Ps. CIII, 3, 8). Et l'auteur du psaume CXXXe s'écrie : « Si tu gardais le souvenir des iniquités, Seigneur, qui pourrait subsister? Mais le pardon se trouve auprès de toi » (Ps. CXXX, 3-4) « C'est moi, dit Jéhovah dans Ésaïe XLIII, 25, c'est moi qui efface tes transgressions pour l'amour de moi. » « Toi, lisons-nous dans Néhémie IX, 17, tu es un Dieu prêt à pardonner, compatissant et miséricordieux. » D'après Ritschl, les hommes pieux de l'ancienne alliance ne se considéraient point comme pardonnés de Dieu, tant qu'ils n'étaient pas entièrement délivrés de leurs épreuves terrestres; aussi n'est-il guère probable qu'aucun d'eux ait jamais acquis l'entière certitude de son pardon (2). Cette assertion nous paraît con-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 311, 309.
(2) *Id.*, III, 510 — Cf. II, 58-59.

Digitized by Google

trouvée par des paroles telles que celles-ci : « Je t'ai fait connaître mon péché, je n'ai pas caché mon iniquité... et tu as effacé la peine de mon péché. » (Ps. xxxii, 5). Et puis, comment les psalmistes auraient-ils pu affirmer que le pardon se trouve auprès du Seigneur (Ps. cxxx, 4), s'ils n'avaient jamais fait l'expérience eux-mêmes de la réalité de ce pardon? Enfin Jésus-Christ, lui aussi, comme les Israélites fidèles de l'ancienne alliance, admettait que, dans divers cas, la guérison de certains maux physiques peut être une garantie, une preuve du pardon que Dieu accorde à ceux qui sont les objets d'une telle délivrance. Quand on lui amène le paralytique, Jésus s'écrie : « Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés : Je te l'ordonne, dit-il au paralytique, lève-toi, prends ton lit et va dans ta maison! » (Marc ii, 10-11). Il n'y a donc pas de différence spécifique dans la manière dont les écrivains de l'ancienne alliance, d'une part, et le Sauveur, de l'autre, ont conçu et annoncé le pardon des péchés.

Les prophètes, il est vrai, — et Ritschl a raison de le faire remarquer (1) — parlent très souvent de la rémission des péchés comme d'un bien que Dieu accordera à son peuple dans l'avenir (Jérém. xxxi, 31-34; Ézéch. xvi, 60-63). Pourquoi? C'est que ces nobles âmes sentaient bien que des sacrifices de taureaux ou de bêtes grasses étaient insuffisants pour leur faire obtenir le pardon de Dieu. Elles comprenaient d'instinct que le moyen était trop inférieur au

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 59.

Digitized by Google

but poursuivi, et elles soupiraient dès lors confusément après le jour où une sainte victime s'immolerait d'elle-même pour le salut d'Israël (És. LIII, 10). Mais, admettrait-on que ces fidèles serviteurs de Jéhovah dans l'ancienne alliance considéraient les sacrifices mosaïques comme impuissants à leur procurer le pardon divin, il n'en est pas moins indéniable que, dans leurs discours et dans leurs écrits, ils insistaient, avec autant de force et de vigueur que Jésus-Christ lui-même, sur la grâce infinie du Dieu qui pardonne à tout pécheur repentant.

Du reste, serait-il démontré que Jésus de Nazareth a seul été ici-bas le révélateur parfait de l'amour divin, on ne saurait conclure de là que le Christ mérite d'être regardé comme l'auteur réel de notre rédemption. Un homme qui annoncerait sa grâce à un condamné à mort devrait-il, par hasard, être appelé le Sauveur de ce dernier? Assurément non, autrement le pasteur qui, dans ses prédications et dans son ministère pratique, proclame avec énergie la réalité du pardon divin, pourrait à bon droit passer pour un rédempteur de l'humanité. Dans le système de Ritschl, le Christ est le moyen dont s'est servi le Tout-Puissant pour nous faire connaître son amour qui pardonne; il n'est pas la cause unique, le fondement même de notre salut. Notre auteur nous apprend à saluer en Jésus un initiateur incomparable, un prophète extraordinaire qui nous a révélé ce que Dieu avait décidé de toute éternité; mais nous ne saurions voir en ce Révélateur un *Rédempteur* véritable. Sans doute, au point de vue de Ritschl, Jésus-Christ, mieux que personne, a su, durant le cours de son

Digitized by Google

ministère terrestre, dissiper entièrement les défiances de l'homme naturel à l'égard du Créateur. Mais, actuellement, comme il ne peut entrer directement en rapport avec les membres de son Église, le Christ ne contribue que d'une manière très médiate à l'œuvre de salut qui se réalise dans le cœur de ses disciples, par l'influence de la communauté au sein de laquelle revivent son image et son souvenir sanctifiant. Son action sur les âmes en est ainsi réduite à l'impulsion morale et religieuse qu'il a imprimée à son Église lorsqu'il l'a fondée. Aussi, bien que Ritschl — et il faut l'en louer hautement — déclare à maintes reprises que le salut de l'humanité a été uniquement réalisé par la personne et l'œuvre historiques du Christ, la doctrine de la justification semble être, à ses yeux, « une idée nouvelle qui vient modifier la conscience naturelle de l'individu (1). » Pour lui, comme pour Schleiermacher, l'élément objectif de la rédemption paraît être, suivant le mot de Baur, « *l'objectivité de l'histoire*, qui relie le présent au passé par la chaîne de la tradition; c'est, en d'autres termes, une idée devenue vivante en s'incarnant dans une personne historique, et qui s'incarne encore aujourd'hui dans une société qui l'a reçue de son fondateur pour la transmettre aux générations futures (2). »

Ritschl, assure-t-on, fait nécessairement dépendre le pardon divin de l'œuvre rédemptrice du Christ, quand il affirme que Dieu donne le salut et la vie éternelle à ceux-là seuls qui font partie de la commu-

(1) *La doctrine de la Rédemption*, par Bonifas, p. 108-109.
(2) *Id.*, p. 108.

Digitized by Google

nauté dont Jésus est le chef. Il semble, en effet, à première vue, qu'il y a dans cette idée si féconde du Christ, *caput ecclesiæ*, la notion de solidarité et même de substitution. Mais, si l'on n'attribue aucune valeur expiatoire aux souffrances et à la mort du Sauveur, pourquoi veut-on que Dieu n'accorde la rémission de leurs péchés qu'aux membres de l'Église chrétienne? On ne peut soutenir que Dieu justifie le croyant *à cause* de Jésus-Christ et *en considération* de l'œuvre rédemptrice accomplie par lui, quand on enseigne, d'autre part, que le Père céleste a, de toute éternité, accordé aux hommes l'accès auprès de Lui et le retour dans sa communion.

Ritschl affirme, il est vrai, que Jésus-Christ, par son propre exemple, nous montre que le pécheur repentant, malgré ses fautes et ses transgressions, peut s'approcher en toute confiance du Dieu d'amour (1). « L'admission des membres de l'Église chrétienne dans la communion divine, écrit notre auteur, a pour norme et pour fondement historique l'union intime avec Dieu dans laquelle Jésus a vécu durant tout le cours de son existence terrestre et... à l'heure même de sa mort... (2). » Ritschl nous paraît oublier ici un point capital. Jésus-Christ était vis-à-vis de Dieu dans une tout autre situation que nous-mêmes. Il était absolument saint et il pouvait, par conséquent, dans ses épreuves les plus douloureuses, jouir pleinement de la communion du Père. L'homme, au contraire, est pécheur; comment donc pourrait-il se

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 511.
(2) *Id.*, III, 514.

Digitized by Google

croire autorisé à s'approcher sans crainte du Dieu qui « a les yeux trop purs pour voir le mal » ? Dans la théorie de Ritschl, Jésus-Christ ressemble au médecin qui commanderait à un impotent de marcher avant de l'avoir délivré de sa paralysie. Le fait que le Sauveur a pu, en tout temps, vivre dans une complète union avec son Père (1), ne saurait nous rassurer sur notre propre compte et nous inspirer la même liberté devant Dieu. Ceux-là mêmes qui croient à la mort expiatoire du Sauveur savent combien une pleine et entière confiance en Dieu leur est parfois difficile, et combien ils ont souvent de la peine à chasser de leur cœur le sentiment accablant de leur indignité morale qui les écrase et trouble l'assurance de leur pardon. Comment l'homme, oppressé par le souvenir douloureux d'un passé maudit, pourrait-il se reposer sur Dieu en toute assurance, tant qu'il a conscience que son péché le sépare inexorablement du Dieu saint ? En pareil cas, la perfection même dont Jésus a été le vivant modèle serait plutôt de nature à jeter une conscience déjà inquiète dans le découragement ou le désespoir. Le pécheur ne peut se sentir libre de s'approcher du Père avec une confiance filiale qu'après avoir acquis la certitude que Jésus-Christ a offert pour lui en Golgotha l'expiation suprême de ses transgressions et de ses désobéissances à la loi divine. « Pour suivre les traces de Jésus-Christ et participer à cette vie sainte, il faut d'abord que nos chaînes soient brisées, il faut que nous soyons délivrés du joug du péché et de la malé-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 511-512.

Digitized by Google

diction qui pèse sur nous; il faut que le passé soit aboli et que les sentiments de terreur qu'il nous inspire à l'égard de Dieu soient remplacés par les sentiments d'amour sans lesquels il n'est point d'obéissance et de sainteté possibles (1). » C'est alors seulement, c'est après le pardon et la délivrance, que le pécheur peut entrer avec Dieu dans des rapports tout nouveaux et « courir dans la voie des commandements de l'Éternel. »

Nous avons démontré plus haut que tous les écrivains du Nouveau Testament attribuent à la mort de leur Maître une importance unique et suprême dans l'œuvre du salut. Sans parler du Christ lui-même, Saint Pierre, Saint Jean, Saint Paul sont unanimes sur ce point, et l'on a été jusqu'à soutenir que, aux yeux de l'apôtre des Gentils entre autres, « la mort du Christ est non pas *essentiellement,* mais *exclusivement* le moyen de la rédemption (2). » M. Bonifas, de son côté, a dit avec raison : « Il n'est pas jusqu'à nos Évangiles qui ne relèvent, à leur manière, la valeur exceptionnelle et unique de la mort du Sauveur. Ils s'écartent sensiblement les uns des autres dans le cours du récit; ils négligent certains faits pour en rapporter d'autres; ils suppriment certains détails ou les modifient; ils intervertissent l'ordre des événements et des discours, ou les groupent d'une manière

(1) Bonifas, *op. cit.*, p. 142.
(2) *Le péché et la Rédemption*, etc., par Ménégoz, p. 237.

Digitized by Google

différente; mais ils s'accordent tous à raconter longuement le drame tragique de la mort du Seigneur, et ils en relèvent les moindres traits avec une fidélité minutieuse et jalouse (1). »

Ritschl accorde que les apôtres insistent en effet tellement sur la valeur du sacrifice de Golgotha, qu'ils ont l'air de faire dépendre exclusivement de ce sacrifice la rédemption de l'humanité (2). Dans le troisième, et surtout dans le premier volume de *Justification et Réconciliation* (3), il soutient avec une louable énergie contre les Sociniens que le pardon des péchés est le fruit direct de la vie et de la mort du Sauveur. Il reconnaît même que l'Église chrétienne a eu raison de statuer un rapport étroit entre la mort de Jésus-Christ et la justification des pécheurs (4).

La mort de Jésus-Christ était, d'après Ritschl, nécessaire au salut du monde, en ce sens que c'est en Gethsémané et en Golgotha que le Sauveur a donné la preuve la plus parfaite de son entière obéissance à la volonté divine (5). « Il a été obéissant jusqu'à la mort, dit Saint Paul, même jusqu'à la mort de la croix » (Philipp. II, 8). Son immolation sanglante a donc été un sacrifice volontaire qu'il a de lui-même offert à Dieu (6). Cette théorie n'est pas nouvelle, mais n'en est pas meilleure pour cela. Si, en effet,

(1) *La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher*, p. 132-133.

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 157-158 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 41 c.

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 505; I, 320-336.

(4) *Id.*, III, 505 sq.

(5) *Id.*, III, 514.

(6) *Id.*, II, 236-242; III, 449. — Cf. *Unterricht*, etc., § 41.

Digitized by Google

l'on soutient que la passion douloureuse et la fin tragique du Christ n'avaient aucune portée expiatoire, pourquoi Dieu aurait-Il eu besoin d'un tel sacrifice? Ritschl prétend que Jésus a accepté les souffrances et la mort elle-même pour demeurer fidèle, jusqu'au bout, à son devoir (1). Mais son devoir l'obligeait-il donc à chercher presque le martyre, à rester dans Jérusalem, quand il connaissait le complot ourdi contre lui et la trahison de Judas, auquel il recommande même de hâter son œuvre de ténèbres (Jean XIII, 27)? D'autre part, n'avait-il pas dit à ses disciples : « Lorsqu'on ne vous recevra pas et qu'on n'écoutera pas vos paroles, sortez de cette maison ou de cette ville et secouez la poussière de vos pieds... Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre » (Matth. x, 14, 23)? Encore une fois, si la mort de la croix n'était point un acte de réparation ou d'expiation, en quoi ce sacrifice pouvait-il contribuer au salut de l'humanité? En quoi même était-il de nature à procurer aux disciples un bien quelconque? En réalité, la foi de ces derniers, loin d'avoir été fortifiée, fut ébranlée par le douloureux spectacle du Christ mourant pour eux sur la croix, et il ne fallut rien moins que la résurrection, pour leur rendre le courage et la confiance en Dieu.

Au point de vue de Ritschl, la mort de Jésus-Christ serait un sacrifice absolument inutile et en pure perte, car, « qu'est-ce qu'un dévouement qui n'a d'autre but que de se témoigner lui-même? Une exhibition d'amour que l'on peut comparer à celle de

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 514; II, 42.

Digitized by Google

cette femme qui se suicida, il y a peu d'années, pour réveiller, disait-elle, le génie engourdi de son mari, par cette marque de son amour (1). » Comme on l'a très bien fait observer, d'ailleurs, « mourir ne peut être une révélation de sainteté que si cette mort est un devoir, et elle ne peut être un devoir que si elle est nécessaire pour obtenir ou réaliser quelque bien. Si Jésus, en voulant mourir, ne se propose que de montrer combien il est saint, il ressemble à ces chrétiens égarés des premiers siècles qui cherchaient le martyre, uniquement pour prouver la solidité de leur foi et l'intrépidité de leur courage... La mort de Jésus-Christ ne peut manifester son infinie charité que si elle était nécessaire pour nous procurer quelque bien. Si, tandis que vous êtes avec moi sur la falaise, je me précipite dans l'abîme pour vous prouver que je pousse mon amour envers vous jusqu'à mourir, c'est de la folie que je prouverai et pas autre chose (2). »

Mais Ritschl invoque un motif d'un autre ordre pour expliquer la nécessité de la mort du Christ. D'après notre auteur, par la patience avec laquelle il a supporté les souffrances de Gethsémané et le supplice de la croix, Jésus nous a montré que nous ne devons pas craindre « la reine des épouvantes » et que la mort elle-même ne saurait priver le chrétien de la communion de Dieu (3). Singulière théorie que

(1) Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, vol. I, p. 346-347.

(2) C. Bois, *De la nécessité de l'expiation (Revue théologique*, 1888, n° 2, p. 114-115).

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 434-436; II, 87-88.

Digitized by Google

celle-là ! A qui fera-t-on croire que Jésus-Christ s'est exposé à la mort de la croix, pour prouver simplement à ses disciples qu'il n'en avait pas peur ? « Je veux laisser à mon fils un exemple du mépris de la mort — et je me tue. Quel magnifique exemple et quelle bienfaisante leçon (1) ! » En quoi un tel sacrifice est-il nécessaire ? En quoi distingue-t-il spécifiquement Jésus-Christ de ceux qui, dans les temps anciens comme dans les temps modernes, ont affronté la mort avec une intrépidité stoïque ? En quoi surtout nous sauve-t-il nous-mêmes de la destruction, si tant est qu'il nous enseigne à regarder la mort en face ? Du reste, aucun écrivain du Nouveau Testament n'exprime nulle part cette idée. Elle rappelle plus l'enseignement du Bouddha ou des Stoïciens que celui de Jésus-Christ. Bien plus, s'il faut en croire le témoignage des auteurs sacrés, le Sauveur a été loin d'envisager ses souffrances et sa mort avec la fermeté calme et joyeuse, avec la sérénité triomphante dont parle Ritschl. Saint Jean nous rapporte qu'en pensant à sa fin prochaine, Jésus s'écriait un jour : « Maintenant mon âme est troublée ». (Jean XII, 27. — Cf. Luc XII, 50) D'après Matthieu et Marc, il dit lui-même en Gethsémané ces paroles douloureuses : « Mon âme est triste jusqu'à la mort ». (Matth. XXVI, 38; Marc XIV, 34). Marc, l'évangéliste favori de Ritschl, raconte que, dans le jardin des Oliviers, « il commença à éprouver *de la frayeur et des angoisses*... Il disait : Père, toutes choses te sont possibles, éloigne de moi cette coupe ! » (Marc XIV,

(1) Bois, *art. cit.*, p. 115.

Digitized by Google

33, 36) L'auteur de l'Épître aux Hébreux rappelle que Jésus, « dans les jours de sa chair, présenta avec de grands cris et avec larmes, des prières et des supplications à Celui qui pouvait le sauver de la mort. » (Hébr. v, 7). Suivant Saint Luc, « étant en agonie..., sa sueur devint comme des grumeaux de sang qui tombaient à terre » (Luc xxii, 44. — Cf. Matth. xxvi, 39) et « il pria, disant : Père, si tu voulais éloigner de moi cette coupe! Toutefois, que ma volonté ne se fasse pas, mais la tienne! » (Luc, xxii, 42). Comment une mort, qui devait mettre en évidence sa constance dans l'épreuve et son indépendance souveraine vis-à-vis du monde, pouvait-elle troubler le Sauveur à un degré aussi extrême? Pourquoi aurait-il distingué *sa* volonté de celle de Dieu et laissé entendre par là qu'il aurait personnellement préféré ne pas mourir, s'il avait considéré la mort comme une loi inéluctable aux conséquences de laquelle l'être le plus saint ne saurait se soustraire? Pourquoi aurait-il comparé à une « coupe » amère son immolation sanglante, s'il n'eût vu dans celle-ci la tragique expiation de nos péchés? De tels faits ne prouvent-ils pas jusqu'à l'évidence que l'empire de Jésus-Christ sur la souffrance et sur la mort, loin de s'être surtout affirmé en Gethsémané et au Calvaire, a subi, en ces circonstances solennelles, une diminution sensible? En vérité, si Jésus voulait nous apprendre, par son propre exemple, à supporter avec courage les peines et les afflictions terrestres, on peut affirmer hardiment qu'il n'a point atteint son but et qu'il est bien inférieur, sous ce rapport, à Socrate buvant la ciguë avec une impassibilité stoïque, ou même aux martyrs de

Digitized by Google

l'Église chrétienne qui sont morts jadis si joyeusement pour la cause de l'Évangile. Ajoutons également que si Jésus avait envisagé sa mort comme la suprême épreuve de son obéissance, comme « la plus haute démonstration de sa fidélité à sa mission (1) », on ne comprendrait certes pas la tristesse et la frayeur que lui inspirait le supplice de la croix ! « Est-il possible d'admettre un moment que donner sa vie pour son œuvre et pour son Dieu ait pu à ce point coûter à Jésus-Christ? Tant d'autres avant lui et après lui ont accompli un tel sacrifice, le sourire aux lèvres et l'enthousiasme au cœur. Ne voit-on pas qu'attribuer à l'effroi du martyre ces cris et ces larmes (Hébr. v, 7), ce ne serait pas grandir l'idée que nous devons nous faire de la vertu du Fils de Dieu : ce serait, en vérité, nous montrer dans ses dernières angoisses, non pas le triomphe, mais l'imperfection de sa sainteté (2) ».

Ritschl répète aussi fort volontiers que l'inaltérable félicité dont Jésus-Christ a joui jusqu'à la fin de son existence terrestre démontre que le croyant peut vivre dans la plus complète communion spirituelle avec Dieu au sein des pires douleurs (3). L'agonie de Jésus à l'heure suprême, sa sueur sanglante, sa tristesse infinie, son abattement mystérieux au jardin des Oli-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 449.

(2) Bois, *Expiation et solidarité (Revue théologique*, 1889, n° 1, p. 15-16, note 2).

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 511-512. Schleiermacher a souvent aussi exprimé cette idée dans des termes presque identiques. — V. *Étude sur les fondements de la dogmatique de Schleiermacher*, par C. Martin, Genève, Cherbuliez, 1869, p. 75-76.

Digitized by Google

viers ne concordent guère, semble-t-il, avec ces assertions de Ritschl! Comment surtout peut-on comprendre, à ce point de vue, l'exclamation douloureuse de Jésus : « Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'as-tu abandonné? » (Marc xv, 34). Ritschl assure qu'à cet instant suprême, le Sauveur a pu se croire délaissé du Père, sans l'être réellement (1). Or, si Jésus, à tort ou à raison, s'est un moment considéré comme abandonné de Dieu, comment peut-on soutenir, d'autre part, qu'il n'a pas cessé jusqu'à la mort de demeurer dans la communion la plus intime avec le Tout-Puissant? Évidemment, la théorie de Ritschl est incapable d'expliquer la lutte douloureuse de Gethsémané, la prière trois fois répétée : « Père, s'il est possible que cette coupe passe loin de moi! » et ce cri amer de terreur et d'épouvante : « Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'as-tu abandonné? »

Enfin, Ritschl affirme que le sacrifice de Jésus-Christ nous révèle l'amour de Dieu, c'est-à-dire sa grâce et sa fidélité (2). C'est dans ce sens que Saint Paul présente le supplice de la croix, comme « une démonstration de la justice divine » (Rom. III, 25) (3). Nous ne pouvons admettre, quant à nous, que la miséricorde de Dieu se manifeste à un degré quelconque dans la mort sanglante du Christ, si l'on n'attribue à celle-ci aucune valeur propitiatoire. « Jamais, dit Gess très justement, l'amour divin ne fut plus voilé que du soir du vendredi saint au matin du di-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 156.
(2) *Id.*, III, 428.
(3) *Id.*, II, 170-174.

Digitized by Google

manche de Pâques (1). » Il nous est impossible de penser qu'un Dieu juste et bon a imposé inutilement à son Fils bien-aimé des souffrances extrêmes, des douleurs inouïes qui ne pouvaient contribuer en rien à notre rédemption. Si la Passion du Christ n'était pas une œuvre accomplie pour notre salut et notre délivrance, « alors la croix, au lieu de montrer que Dieu n'a pas oublié la race humaine malgré tous ses crimes, semble être un témoignage effrayant pour toutes les nations et pour tous les siècles que la bonté, même la plus pure, ne peut assurer à Celui qui a pris notre nature la force et la paix qui viennent de la manifestation perpétuelle de la présence et de l'amour de Dieu. Au lieu de révéler l'amour infini de Dieu, refusant d'abandonner ceux qui ont péché, c'est une preuve terrible qu'il peut oublier à l'heure de leur dernier et plus pressant besoin ceux qui l'ont parfaitement aimé et lui ont parfaitement obéi. Ou bien la mort de Christ était la propitiation pour le péché des hommes, ou bien elle me remplit de terreur et de désespoir (2). »

Suivant Ritschl, les souffrances du Christ étaient des moyens dont Dieu s'est servi pour mettre à l'épreuve la fidélité de Jésus à l'auguste mission dont Il l'avait investi *(Mittel der Erprobung seiner Berufstreue)* (3). Mais quoi! n'y a-t-il pas quelque chose de révoltant dans la pensée que celui qui a peut-être le plus souffert sur cette terre, que « l'homme de dou-

(1) *Das Dogma von Christi Person und Werk*, III, 263.
(2) *La Rédemption*, par Dale, p. 48-49.
(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 451, 534.

Digitized by Google

leurs » est précisément celui qui avait le moins besoin de traverser de telles afflictions? On conçoit que Dieu soumette à de dures épreuves, à des corrections parfois cruelles ceux qui s'égarent loin de Lui. Mais on ne saurait admettre que l'agonie de Gethsémané ou le martyre de Golgotha avaient uniquement pour but de maintenir dans la voie de l'obéissance et de l'abnégation le plus juste et le plus saint de tous les hommes. Disons-le encore, si l'on soutient que le sacrifice du Calvaire était, avant tout, destiné à nous révéler l'amour divin, on a l'impression, comme le reconnaît Häring lui-même, qu'il y a eu dans cet événement tragique une disproportion flagrante entre les moyens employés et le but poursuivi (1). A dire vrai, ce n'est point, en définitive, la bonté de Dieu, c'est la charité de Christ pour nous qui éclate dans l'immolation du Calvaire, car « comment le sacrifice qu'un homme fait de sa vie serait-il pour ses frères la démonstration de l'amour divin? Nous pouvons bien y voir le gage de l'amour *fraternel*, à son degré le plus éminent; mais nous n'y découvrons pas l'amour *du Père* » (2). L'homme, dès lors, brille plus que Dieu dans l'œuvre de la rédemption; le beau rôle appartient ici à la créature et non point au Créateur qui, avec une égoïste placidité, avec une indifférence cruelle, laisse périr dans les tourments et dans l'opprobre Celui qui l'avait glorifié sur la terre jusqu'à son dernier soupir!

On le voit, Ritschl méconnaît le caractère unique, exceptionnel des souffrances et de la mort du Christ,

(1) *Zum Begriff der Sühne (Studien und Kritiken)*, 1889, p. 155.
(2) Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, I, 347.

Digitized by Google

si nettement accusé par les Écritures. Il va jusqu'à exprimer le regret que certains cantiques, dont il ne conteste point d'ailleurs la beauté, présentent le vendredi saint comme un jour de deuil (1). Cette dernière réflexion suffit à elle seule pour montrer combien la doctrine de Ritschl sur la justification diffère de l'enseignement biblique sur le même sujet.

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 536.

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA RÉDEMPTION PAR JÉSUS-CHRIST

Il résulte de nos observations précédentes que Ritschl présente l'œuvre de salut accomplie par Jésus-Christ comme une œuvre subjective de justification et de réconciliation, plutôt que comme une œuvre objective de rédemption. Il est facile de comprendre la raison de cette préférence. Au point de vue de ce théologien, le mot « Rédemption » que nous rencontrons maintes fois sous la plume des écrivains sacrés ne saurait avoir aucune signification précise et positive. Ritschl déclare lui-même que cette expression *(Erlösung)* est un terme d'école que Schleiermacher a eu jadis le tort de trop employer et qui caractérise, d'une manière insuffisante, la conception fondamentale de l'Évangile (1). Jésus-Christ, d'après le professeur de Gœttingue, n'est point venu ici-bas pour briser de ses mains divines la loi brutale de la douleur

(1) *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands*, p. 17-18.

Digitized by Google

et de la mort. Il est venu, au contraire, nous réconcilier avec notre destinée et nous inviter, par sa constance dans l'épreuve, à prendre courageusement notre parti des afflictions et des peines inséparables de toute existence humaine. Dès lors, on commet un véritable abus de langage quand on dit que Jésus est le Rédempteur de l'humanité.

Nous devons louer franchement notre auteur du soin avec lequel il évite de se servir d'un mot qu'il lui serait impossible d'entendre dans le même sens que la théorie traditionnelle. Mais nous devons aussi faire observer combien sa théorie diminue, déprécie l'œuvre rédemptrice du Christ. Pour Ritschl, en effet, Jésus n'arrache nullement l'humanité au cercle fatal de souffrances et d'épreuves dans lequel elle se débat douloureusement. Il ne nous délivre ni des afflictions de ce monde, qu'il nous exhorte à supporter avec patience, ni de la mort qu'il nous invite à considérer comme inéluctable, mais que nous ne devons pas redouter, puisqu'elle introduit définitivement le croyant dans la vie éternelle (1). Ainsi, aux yeux de notre théologien, le Christ est bien, si l'on veut, notre Rédempteur, mais en ce sens seulement qu'il nous enseigne à porter sur la maladie et sur la mort un tout autre jugement que l'homme naturel. En d'autres termes, par son enseignement et par son propre exemple, il nous apprend à voir dans les maux terrestres non des indices de la colère divine ou des châtiments du Seigneur, mais des événements naturels, nécessaires d'ailleurs à notre développement

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 87-88.

Digitized by Google

moral. C'est dire, en définitive, que Jésus nous affranchit... de quoi? De craintes imaginaires, de préjugés erronés, de terreurs vaines et superflues! Étrange Sauveur que celui-là! Pauvre et chétif Rédempteur, dont toute l'ambition semble s'être bornée à nous donner du monde une conception, nouvelle peut-être, mais, à coup sûr, très fataliste, et dont le but suprême paraît avoir été avant tout de nous amener à répéter dans des sentiments chrétiens les paroles résignées du stoïcien Marc-Aurèle : « O Univers, je veux ce que tu veux! »

Le Seigneur Jésus-Christ comprenait tout autrement l'œuvre de relèvement et de délivrance dont il est l'auteur, quand il s'écriait : « Le Fils de l'homme est venu donner sa vie en rançon pour plusieurs. » (Marc x, 45) Comme nous l'avons déjà démontré, dans ce texte le Christ présente son sacrifice expiatoire comme positivement destiné à préserver les hommes de la destruction et de la mort éternelle. Du reste, remarquons-le en passant, si Jésus, comme le prétend Ritschl, était apparu dans le monde pour nous décider à endurer sans murmures les misères et les deuils d'ici-bas, au lieu d'accomplir en Israël les miracles et les prodiges que les Évangiles nous racontent, il aurait dû dire aux malades qui imploraient de lui la guérison : « Acceptez avec soumission, avec patience, les maux dont vous souffrez! Ils résultent inévitablement de votre constitution physique et contribuent d'ailleurs à votre bien moral! » Chacun sait que Jésus n'a jamais tenu un pareil langage à ceux qui invoquaient son appui et qu'il a, plus d'une fois, rendu la vue aux aveugles et l'ouïe aux

Digitized by Google

sourds, comme pour attester qu'il est bien, au vrai sens du mot, le Rédempteur de cette humanité souffrante dont il a pris sur lui les maladies et les langueurs (Matth. VIII, 17).

Les apôtres ont aussi salué en Jésus-Christ le Rédempteur divin qui, par sa mort sanglante, met désormais ses disciples à l'abri de l'anéantissement et de la perdition. « Jésus, dit Saint Paul, nous a été fait sagesse, justice, sanctification et *rédemption* » (ἀπολύτρωσις) (I Cor. I, 30. — Cf. Rom. VIII, 23). « Dieu ramènera *par Jésus* et avec lui (διὰ τοῦ Ἰησοῦ) ceux qui sont morts. » (I Thess. IV, 14). « Le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ. » (Rom. VI, 23) Toutes ces déclarations ne sont, d'ailleurs, que l'écho de ces paroles du Maître : « Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort. » (Jean XI, 25) « *Je donne* la vie éternelle. » (Jean X, 28) Ainsi, d'après ces textes et d'après d'autres encore, Jésus-Christ nous délivre, par son sang précieux (Col. I, 14; Ephés. I, 7), non seulement de la crainte de la mort, mais de la mort elle-même. Il est la source, la condition, la raison même de la vie éternelle. Telle ne peut être la pensée de Ritschl. Sans doute, Jésus-Christ est bien pour lui le docteur incomparable qui a mis en évidence la vie et l'immortalité par son Évangile et qui nous a dévoilé, avec une autorité souveraine, les consolantes réalités du monde invisible. Mais, à proprement parler, ce n'est point à Jésus que nous sommes directement redevables de la vie à venir. Il nous la révèle, mais ne nous la donne point. Dès lors, il est clair que, dans ce système, le Christ n'est que très indirectement

Digitized by Google

l'auteur de notre salut et de notre rédemption.

L'ancien rationalisme distinguait Jésus-Christ des sages et des philosophes grecs qui ont enseigné avant lui l'immortalité de l'âme, en insistant sur la valeur religieuse de la résurrection du Christ, gage objectif de la nôtre. Ritschl n'exprime pas même une idée de ce genre et semble refuser toute signification dogmatique à la résurrection du Sauveur. Encore ici, l'enseignement de Ritschl n'est point conforme à l'enseignement apostolique. L'Église primitive attribuait à la résurrection du Maître la plus haute importance au point de vue sotériologique (Actes II, 24, 32; III, 15; XIII, 35-37; XVII, 31; I Pierre I, 3; I Cor. XV, 12-20; Philipp. III, 10). « Jésus-Christ, dit explicitement l'apôtre des Gentils, a été livré *à cause de* (διὰ) nos péchés et il est ressuscité *à cause de* notre justification. » (Rom. IV, 25) Ritschl avoue que ce texte ne laisse pas de surprendre *(befremden)*, car Paul rapporte ici la rémission de nos péchés à la mort de Christ et notre justification à sa résurrection. Mais notre auteur semble considérer cette déclaration comme une simple « formule de rhétorique » *(in rhetorischer Hebung des Ausdrucks)* par trop insuffisante (1). Tout d'abord, en effet, comme le pardon des péchés et la justification sont, d'après Ritschl, deux faits identiques, il faudrait conclure de là que Paul a commis une vaine tautologie dans Romains IV, 25! Du reste, l'apôtre ne dit pas : « Jésus est mort en vue de (εἰς) la rémission de nos péchés », mais : « Il a été livré à cause de (διὰ) nos péchés, » ce

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 158-159.

Digitized by Google

qui est bien différent. Quand on admet que Paul voyait dans la mort de Jésus un châtiment expiatoire, on n'a aucune peine à déterminer le sens, si mystérieux pour Ritschl, du verset en question. « Jésus, écrit l'apôtre, a été livré à cause de nos péchés », c'est-à-dire : le Christ a consenti à subir la peine que nos transgressions avaient méritée. « Il est ressuscité à cause de notre justification, » c'est-à-dire : sa résurrection est non seulement *la preuve*, mais *l'effet* de notre justification. En rendant Jésus-Christ à la vie, Dieu déclare solennellement qu'Il accepte son sanglant sacrifice et qu'Il nous regarde désormais comme justifiés par la mort de son Fils. En Christ crucifié, les hommes ont été condamnés comme pécheurs ; en Christ ressuscité, Dieu a prononcé leur acquittement et leur pardon. « Le raisonnement de Paul est donc celui-ci : La mort est le châtiment du péché ; — or, celui qui a subi le châtiment de sa faute est quitte envers la justice, — Christ a été condamné à mort et exécuté pour nos péchés, — donc il s'est trouvé en règle avec la justice, — donc il n'a pu rester dans la mort, — il a dû être rendu à la vie, — c'est pourquoi Dieu l'a ressuscité. Voilà la *résurrection de Christ* nettement, logiquement motivée (1). »

Dans la pensée de Paul, la relation de cause à effet qui existe entre la justification de l'humanité et la résurrection de Jésus est si étroite, si nécessaire, qu'il s'écrie dans la première Épître aux Corinthiens : « Si

(1) *Le péché et la Rédemption d'après Saint Paul*, par Ménégoz, p. 257.

Digitized by Google

Christ n'est pas ressuscité... ceux qui sont morts sont perdus » (I Cor. xv, 17-18); c'est-à-dire « Si Christ n'est pas sorti vainqueur du tombeau, notre justification n'a point été obtenue par sa mort et nous sommes dès lors, nous et les nôtres, condamnés comme lui à la destruction éternelle. » Ainsi, Saint Paul attribue à la résurrection de Jésus-Christ la plus grande valeur sotériologique. Jésus-Christ seul est « le Prince de la vie », en ce sens que son sacrifice expiatoire nous préserve de la ruine complète que nos péchés avaient méritée. Sans Jésus-Christ, sans son esprit vivifiant, l'humanité n'aurait pu avoir part à la vie éternelle. Quand donc l'apôtre déclare que « nous avons la rédemption par le sang de Christ » (Éphés. I, 7), cette formule, loin d'avoir sous sa plume un sens tout négatif, est au contraire pour lui l'expression d'une réalité des plus objectives et des plus positives.

Enfin la rédemption, telle que la conçoit Ritschl, n'a aucun rapport direct avec le péché de l'humanité. Les maux physiques et la mort étant, d'après notre auteur, des lois inéluctables de l'univers matériel, l'humanité — même dans le cas où elle n'aurait point désobéi à Dieu — aurait eu besoin d'un Sauveur pour apprendre de celui-ci à ne redouter ni la mort, ni les souffrances terrestres. Or, suivant le témoignage unanime des écrivains du Nouveau Testament, l'œuvre de restauration morale accomplie par Jésus-Christ n'a été rendue nécessaire que par les transgressions et les fautes de notre race déchue. Christ n'est venu chercher et sauver les hommes que parce qu'ils étaient perdus (Luc XIX, 10. — Cf. Matth.

Digitized by Google

xx, 28; I Tim. I, 15). En lisant les ouvrages de Ritschl, on sent que sa notion de la rédemption est bien différente de la conception biblique. On a l'impression que, pour lui, la chute de l'humanité n'a point essentiellement changé les plans divins et que la rédemption, loin d'avoir eu pour cause et pour occasion le péché de l'humanité, est simplement le couronnement ou plutôt la raison même de la création du monde. Voilà pourquoi, peut-être, Ritschl ne traite de « la doctrine du péché » que dans le troisième volume de *Justification et Réconciliation,* comme si le mal moral était, dans son système théologique, un facteur absolument secondaire et accidentel (1). Quant à nous, il ne nous répugne point d'admettre, à titre de probabilité ou d'hypothèse dogmatique, que Jésus-Christ, en tout état de cause, serait venu sur la terre pour y fonder définitivement son royaume, même si l'humanité n'avait point perdu depuis la chute son innocence primitive. Toutefois nous persistons, d'autre part, à croire que l'apparition du Sauveur dans l'histoire du monde a été directement provoquée par le péché des enfants d'Adam et que Jésus-Christ mérite avant tout d'être appelé le Rédempteur, pour la bonne raison qu'il est venu nous racheter.

(1) V. *Rechtfertigung und Versöhnung,* III. *Die Lehre von der Sünde,* p. 310-363.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

LA JUSTIFICATION PAR LA FOI DANS LA THÉOLOGIE DE RITSCHL

On a souvent reproché à Ritschl d'enseigner comme les Sociniens et les rationalistes de tous les temps que l'homme est l'auteur de son propre salut et qu'il doit acquérir le pardon de Dieu par la pureté et la sainteté de sa vie. A certains égards, cette critique paraît absolument imméritée. Ritschl affirme avec énergie que le pardon du pécheur a pour fondement direct, pour motif unique, la grâce miséricordieuse du Père céleste. La justification, déclare-t-il, est un « jugement synthétique » prononcé par Dieu de toute éternité et non un « jugement analytique » déterminé par les bonnes œuvres de l'homme (1). Ces déclarations démontrent clairement que Ritschl conçoit tout autrement que le Socinianisme la doctrine du pardon des péchés. Les Sociniens font découler la justification de l' « indulgence équitable » du Tout-Puissant.

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 77-83.

Digitized by Google

Ritschl la fait dériver de l'amour éternel de Dieu. Ceux-là prétendent que la rémission des péchés est conférée à l'individu comme tel; celui-ci soutient qu'elle est directement accordée à l'Église chrétienne et, par suite, à ceux qui en font partie. La parenté qu'on a souvent cru découvrir entre le système de Ritschl et celui des frères de Pologne est donc absolument illusoire, comme le prouvent du reste les critiques nombreuses que notre théologien lui-même adresse aux théories sociniennes dans les trois volumes de *Justification et Réconciliation* (1). Enfin, par l'insistance avec laquelle il proclame la gratuité du salut, Ritschl paraît être demeuré fidèle plus qu'aucun autre au principe essentiellement protestant de la justification par la foi.

Toutefois, Ritschl a beau repousser la notion catholique du mérite des œuvres; dans son système dogmatique, ce n'est point la foi en l'œuvre rédemptrice du Christ qui sauve réellement le pécheur. Qu'est-ce en effet que la foi pour Ritschl? C'est, sans doute, un acte de confiance en Dieu, mais aussi un acte d'obéissance par lequel l'homme renonce à son hostilité contre le Père céleste et applique fermement sa volonté à la réalisation ici-bas du but même de Dieu *(Richtung des Willens auf Gott als den höchsten Zweck)* (2). La foi est pour notre auteur « une fonction de même valeur que la justice active », ou bien encore « l'accomplissement effectif de la volonté divine *(Ausfüh-*

(1) *Rechtf. und Vers.*, I, 256 sq., 320-336; II, 58; III, 66-67; 228-233, 457-458, 505 sq.

(2) *Id.*, III, 100 — Cf. 97 sq.; II, 324-327.

Digitized by Google

rung des göttlichen Willens in allen Beziehungen) (1). » Le mot « foi » désigne donc, chez notre subtil théologien, moins l'acceptation pure et simple du pardon divin en Christ crucifié, que l'ensemble des actes déterminés par lesquels le pécheur pardonné atteste et affirme objectivement la réalité de sa réconciliation avec Dieu (2). Du reste, étant donné son nominalisme philosophique, Ritschl ne peut entendre par πίστις *(Glaube)* qu'un acte d'obéissance qui se manifeste et se réalise dans des faits positifs. Par conséquent, ce qui justifie l'homme aux yeux de Ritschl, c'est en réalité le changement dans la conduite morale, c'est le travail de sanctification entrepris par le pécheur réconcilié, sous l'influence salutaire de l'Église; en un mot, ce sont les œuvres.

Quoi! nous répliquera-t-on, oubliez-vous donc que Ritschl répète sans cesse dans ses écrits que les œuvres sont les causes concomitantes *(Nebenursachen)* (3) et non les causes efficientes du salut des croyants? Ne dit-il point que le Créateur n'est nullement tenu de rétribuer ses créatures, quand même celles-ci réaliseraient la loi morale? N'enseigne-t-il pas que l'homme ne saurait, à aucun titre, revendiquer la vie éternelle comme une récompense divine à laquelle il aurait droit (4)? Nous n'en disconvenons point, de telles affirmations semblent écarter résolument la doctrine du salut par les œuvres. Et cepen-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 324.
(2) Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 481 sq.
(3) *Id.*, III, 478.
(4) *Id.*, III, 464-465, 467, 233-235.

Digitized by Google

dant, n'est-ce pas en définitive l'individu qui, dans la théorie de Ritschl, se justifie et se sanctifie lui-même? Le docteur de Gœttingue, en effet, conteste que notre justification ait pour fondement l'œuvre expiatoire consommée par Jésus sur la croix. Dès lors, en vertu de quel critère le Tout-Puissant, à l'heure suprême des rétributions finales, pardonnera-t-Il aux uns et condamnera-t-Il les autres? Si Ritschl croit au jugement dernier, s'il pense que le seul fait d'exister ne saurait conférer à la créature humaine un droit imprescriptible à la vie éternelle, il est bien obligé d'admettre que, au jour où nous comparaîtrons devant le tribunal de Dieu, le Seigneur accordera sa grâce aux justes et la refusera aux injustes, en prenant pour norme les œuvres accomplies ici-bas par chacun d'eux. Notre théologien fait observer que, suivant I Corinthiens III, 13; II Corinthiens V, 10; Galates VI, 7-9; Jacques I, 25, Dieu jugera les hommes au dernier jour, non d'après « leurs œuvres, » mais d'après « leur œuvre » (ἔργον), c'est-à-dire d'après leur vie morale considérée dans son ensemble (1). Mais qu'importe? Pour Ritschl surtout qui ne veut entendre parler que de « péchés actifs » *(Thatsünden)* (2) et que d'une « justice active » (3), l'ensemble suppose le détail, et la vie morale, comme tout, suppose chacune de nos actions prise à part. En conséquence, malgré qu'il en ait et en dépit de ses protestations que nous croyons très sincères (4), Ritschl

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 114, 292-293.
(2) *Id.*, II, 242.
(3) *Id.*, II, 279 sq.
(4) Il accuse quelque part le protestantisme d'avoir trop souvent

Digitized by Google

fait de la justification le fruit de la sanctification ou, en d'autres termes, la foi n'est pour lui justifiante que parce qu'elle est sanctifiante. Aussi un théologien indépendant, Lipsius, a-t-il dit que la doctrine de Ritschl sur la réconciliation plonge entièrement ses racines dans les conceptions de l'ancien rationalisme (1).

Tel n'est certes pas, nous l'avons vu, l'enseignement des auteurs du Nouveau Testament et en particulier celui de Saint Paul. L'apôtre déclare que Jésus a été fait sagesse, justice, sanctification et rédemption (I Cor. I, 30), c'est-à-dire que le Christ justifie son disciple avant de le sanctifier (2). Le plan même que Paul a suivi dans l'Épître aux Romains montre bien que, dans sa pensée, la sanctification dont il parle du chapitre VI au chapitre VIII est la conséquence et non la cause efficiente de la justification qu'il définit et détermine depuis Romains III, 21 jusqu'à Romains V, 21. Du reste, quand on fait découler le pardon des péchés de la sanctification du croyant, on expose celui-ci à n'être jamais bien sûr de sa réconciliation définitive avec Dieu. « Si nous devions faire reposer pour peu ou pour beaucoup l'assurance de notre justification sur notre sanctification propre, comme celle-ci est toujours imparfaite, notre cœur ne serait

perdu de vue le principe fondamental de la réformation, la justification par la foi, et il va jusqu'à exprimer le regret que les réformateurs eux-mêmes aient fréquemment, dans leurs ouvrages, « plus voilé que mis en lumière » cette notion capitale de l'Évangile (Cf. *Drei akademische Reden*, etc., p. 17).

(1) *Die Ritschl'sche Theologie,* Vortrag von Lipsius, p. 20.

(2) Cf. *Rechtf. und Vers.*, II, 287-289.

Digitized by Google

jamais complètement affranchi par rapport à Dieu, absolument mis au large et pénétré de cette confiance filiale qui est elle-même la condition nécessaire de tout vrai progrès moral (1). »

Ritschl confirme lui-même, sans s'en douter, la vérité de cette remarque. L'assurance du salut, dit-il, naît de l'activité même des fonctions spirituelles (2). En supportant avec courage les afflictions de cette vie, en affirmant au sein des souffrances terrestres son inaltérable confiance en la sollicitude paternelle de Dieu (3), le chrétien acquiert de plus en plus la conviction intime que Dieu lui a pleinement remis ses péchés. Voilà qui est bien! Ritschl ferait mieux, cependant, de nous dire à quel degré de patience dans l'épreuve, de royauté spirituelle à l'égard du monde et de fidélité au service de Dieu nous devons parvenir ici-bas, pour acquérir la certitude de notre pardon. Il se contente de déclarer que « l'assurance du salut est illégitime, quand la conduite est directement pécheresse ou souillée par une forme prédominante d'égoïsme (4). » Mais alors, dans quel cas le pécheur repentant pourra-t-il se considérer comme vraiment réconcilié avec le Père céleste? Les consciences superficielles et frivoles, facilement contentes d'elles-mêmes, se croiront vite assurées du pardon divin. Les consciences délicates, au contraire, les âmes sérieuses, tourmentées par le sentiment douloureux de leur mi-

(1) Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (1re édition), II, 9-10.

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 167.

(3) Cf. *Id.*, III, 165-168.

(4) *Unterricht in der christl. Religion*, § 37 c.

Digitized by Google

sère morale, découvrant sans cesse dans leur conduite quotidienne des traces de cet égoïsme dont nul n'est tout à fait exempt, seront continuellement jetées dans des angoisses cruelles, dans une incertitude poignante et se demanderont toujours avec inquiétude si elles peuvent, sans crainte, se compter au nombre des rachetés de Jésus-Christ.

Au fond, Ritschl ne paraît guère admettre que le chrétien puisse, dès ici-bas, se dire absolument sûr du pardon de Dieu. Il déclare qu'il est de l'avis d'un théologien catholique, Möhler, quand celui-ci affirme qu'il éprouverait un vif sentiment de gêne, s'il entendait un homme exprimer sans ambages l'assurance de son adoption. « Si quelqu'un croyait devoir me poser cette question : « Êtes-vous certain d'être sauvé? » — je lui répondrais que cela ne le regarde point (1). » Pas plus que Ritschl, nous n'approuvons la curiosité malsaine de ces piétistes indiscrets qui demandent à brûle-pourpoint à tous ceux qu'ils rencontrent s'ils sont vraiment convertis. Des procédés aussi intempestifs, une méthode aussi indélicate ne sont point pour nous plaire. Mais si le chrétien n'est pas tenu de répondre à une telle question, du moins doit-il se la poser à lui-même et nous ne saurions, quant à nous, trouver quelque chose de diabolique *(etwas Diabolisches)* (2) dans l'attitude d'un chrétien qui dirait humblement mais fermement avec l'apôtre : « Je sais en qui j'ai cru » (II Tim. I, 12), « car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie... ni aucune

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 145.
(2) *Id.*, III, 145.

Digitized by Google

créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ. » (Rom. VIII, 38).

Ainsi, Ritschl fait en dernière analyse reposer la justification de l'homme sur sa sanctification; et, comme on ne peut déterminer exactement quel degré de perfection morale il convient d'atteindre pour s'estimer digne de la grâce justifiante du Père, on condamne le pécheur ou bien à n'être jamais sûr de la rémission de ses péchés, ou bien à s'octroyer lui-même le salut divin. Dès lors, ce n'est plus Dieu qui accorde son pardon à l'homme, c'est l'homme qui se donne, qui se confère de sa propre autorité ce pardon. C'est lui qui décide qu'il s'est repenti assez sérieusement, qu'il a assez réalisé le bien suprême pour être certain de sa justification finale devant le tribunal de Dieu. C'est lui, pour ainsi parler, qui ouvre un compte avec le Tout-Puissant, qui apprécie la valeur de sa conduite et de sa vie morale, « qui fait les additions et les différences, qui conclut enfin le solde à son crédit. En vérité, il y a là moins une révélation de l'amour de Dieu qu'une décision de propre justice (1)! »

Nous avons le droit de dire, en terminant, que Ritschl est demeuré moins fidèle qu'il ne le pense à la notion spécifiquement protestante de la justification par la foi et qu'il glisse inconsciemment, comme tant d'autres, dans l'erreur semi-rationaliste et semi-catholique du salut par soi-même.

(1) Bois, *De la nécessité de l'expiation (Revue théologique*, 1888, n° 2, p. 106).

Digitized by Google

CHAPITRE V

LA NOTION DE LA VIE ÉTERNELLE D'APRÈS RITSCHL

Nous avons vu dans l'exposé du système de Ritschl que pour ce théologien le pardon des péchés, la justification, la réconciliation, l'adoption, la vie éternelle sont des notions corrélatives. La vie éternelle, affirme-t-il, commence dès ici-bas et consiste dans l'indépendance royale que le croyant exerce, pendant sa vie terrestre, vis-à-vis des difficultés et des obstacles auxquels il se heurte sans cesse au sein de la nature ou de la société humaine (1). Ce point de vue est original et, à certains égards, très juste. « Celui qui croit au Fils, nous est-il dit, *a* (dès maintenant) la vie éternelle. » (Jean III, 36. — Cf. XVII, 3). Comme le fait observer Ritschl, nous ne pouvons avoir quelque notion de la vie future qu'en admettant qu'elle sera composée, en partie du moins, des éléments qui constituent la vie présente (2). De plus, on ne peut le nier,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 496 sq., 503.
(2) *Id.*, III, 470.

Digitized by Google

la vie éternelle n'est digne de ce nom que si l'on entend par là tout autre chose qu'une existence oisive et désœuvrée. On peut dire de la vie éternelle, au sens large où Ritschl emploie ce mot, ce que le poète a dit magnifiquement de la vie en général :

> Ceux qui vivent, ce sont ceux qui luttent; ce sont
> Ceux dont un dessein ferme emplit l'âme et le front,
> Ceux qui d'un haut destin gravissent l'âpre cime,
> Ceux qui marchent pensifs, épris d'un but sublime,
> Ayant devant les yeux sans cesse, nuit et jour,
> Ou quelque saint labeur ou quelque grand amour (1)!

Toutefois, si la vie éternelle est une réalité morale et religieuse dont le chrétien régénéré fait déjà l'expérience pendant son existence terrestre, le Nouveau Testament enseigne également qu'elle n'existe qu'en germe ici-bas (Marc x, 30; Jean xii, 25) et que, loin de se confondre avec notre justification, elle en est la conséquence en même temps que le couronnement. Aussi nous est-elle présentée comme un don gratuit de Dieu (Rom. vi, 23; Jean xvii, 2), et non comme un produit de la volonté humaine fermement appliquée à la réalisation du but divin. De plus, si la vie éternelle consistait essentiellement, comme l'affirme Ritschl, dans la liberté du chrétien à l'égard du monde (2) et dans l'activité morale qu'il doit y déployer au service de Dieu, il semble qu'elle devrait diminuer d'intensité dans la mesure même où elle trouverait moins d'occasions de s'exercer. Or, comme

(1) V. Hugo, *Les Châtiments.*
(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 355; III, 501.

Digitized by Google

il est à présumer que le croyant ne rencontrera plus dans la vie à venir (Apoc. VII, 13-17) les obstacles de tout genre qui s'opposent ici-bas à la pleine expansion de son individualité, il faudrait conclure de là que, dans l'économie future, la vie éternelle aura moins de réalité, moins de raison d'être que dans l'existence actuelle! Tel n'est pas, assurément, le point de vue des écrivains sacrés, pour lesquels la vie véritable ne s'épanouira dans toute sa plénitude, dans toute sa splendeur, que dans la cité céleste. Pour eux, en effet, la vie d'aujourd'hui c'est la mort, la mort de demain c'est la vie!

Mais ce que nous reprochons surtout à Ritschl, c'est de soutenir que le Créateur pardonne le péché de ses créatures rebelles dans l'intention unique, exclusive de leur assurer la vie et la félicité. « La justification, écrit-il, a pour but direct d'introduire l'homme dans la vie éternelle (1). » Il rappelle volontiers, pour l'interpréter dans ce sens, le mot bien connu de Luther : « Là où il y a rémission des péchés, là est aussi la vie et le bonheur (2). » Il reproche indirectement aux calvinistes d'avoir trop insisté sur le devoir qui incombe à tout chrétien de travailler avant tout à sa sanctification (3). Celle-ci, à ses yeux, n'est pas un but, mais un moyen d'assurer à l'homme sa félicité éternelle. Dieu ne nous veut saints que parce que la

(1) « *Die Rechtfertigung oder Sündenvergebung... hat ihre directe Abzweckung auf die Einführung der Menschen in das ewige Leben* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 503 — Cf. III, 470).

(2) « *Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit* » (*Rechtf. und Vers.*, III, 94 — Cf. III, 466).

(3) *Rechtf. und Vers.*, III, 492-494.

Digitized by Google

sainteté conduit au bonheur. C'est dans ce sens que Ritschl appelle les bonnes œuvres des « véhicules de vie éternelle ». Il est certain que les auteurs du Nouveau Testament établissent une corrélation étroite entre le pardon des péchés et la vie éternelle; mais il est non moins certain qu'ils mettent particulièrement en relief cette idée si scripturaire que le but souverain de l'activité chrétienne doit être la sainteté. « Ce que Dieu veut, dit Saint Paul, c'est votre sanctification » (I Thess. IV, 3). « Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté, mais à la sanctification » (I Thess. IV, 7. — Cf. V, 23). « Sans la sanctification, déclare l'auteur de l'épître aux Hébreux, nul ne verra le Seigneur. » (Hébr. XII, 14). La première épître de Pierre rappelle maintes fois que Dieu accorde sa grâce aux pécheurs, pour les rendre participants de sa sainteté. « Puisque celui qui vous a appelés est saint, vous aussi soyez saints dans votre conduite » (I, 15. — Cf. II, 5, 9). L'apôtre ne dit pas que Dieu nous justifie *dans le but* de nous donner la vie éternelle. Celle-ci est le fruit, la conséquence normale de la sainteté; mais c'est la sainteté que l'homme doit, avant tout, chercher à atteindre. Saint Paul exprime très nettement cette pensée, quand il écrit aux Romains : « Livrez vos membres comme esclaves à la justice *en vue* de la sainteté (εἰς ἁγιασμόν) (Rom. VI, 19). » Ainsi l'idéal que doit poursuivre le croyant, c'est tout d'abord, suivant l'apôtre, la perfection morale. A la sainteté, d'ailleurs, Dieu juge bon d'ajouter la vie éternelle : Vous avez pour fruit la sainteté et pour fin la vie éternelle. » (Rom. VI, 22). Celle-ci est le terme suprême et non le but essentiel de toute activité chrétienne. C'est dans

Digitized by Google

ce sens que Jésus-Christ dit à ses disciples : « Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice et tout le reste vous sera donné par-dessus » (Matth. VI, 33).

En affirmant que Dieu justifie l'homme dans le but immédiat de lui procurer la vie éternelle, Ritschl ne semble préoccupé que d'une chose : assurer avant tout le salut de l'homme, sauvegarder sa félicité spirituelle dans ce monde et dans l'autre. Adolphe Monod s'écriait un jour : « Loin de moi un salut où la gloire de Dieu perdrait! Commencez par sauver sa loi sainte, et vous me sauverez après, si vous pouvez! » Ritschl, au contraire, paraît avoir un souci beaucoup moins grand de ce que nos pères appelaient la gloire et l'honneur de Dieu. « Sauvez l'homme, semble-t-il dire à sa manière; nous nous occuperons ensuite des droits de Dieu et de l'obéissance qui lui est due! » Ritschl tombe ainsi dans un empirisme utilitaire qui ne semble avoir au fond d'autre but que de satisfaire le « besoin de vie » inné au cœur de l'homme. Or, nous avons essayé de le montrer plus haut, cette conception eudémonistique du salut n'est point celle de la Bible qui exige de l'homme la sainteté avant de lui promettre la vie et le bonheur.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

L'ÉGLISE CHRÉTIENNE, OBJET DE LA JUSTIFICATION

L'Église chrétienne est, selon Ritschl, l'exclusive dépositaire du pardon des péchés. L'individu ne peut s'approprier la justification, qu'en se rattachant à cette communauté religieuse qui existe avant lui et grâce à laquelle il est parvenu à la connaissance de l'Évangile (1). Cette théorie de Ritschl sur l'Église a été une réaction salutaire contre l'individualisme excessif auquel se sont laissé entraîner un grand nombre de théologiens de notre temps. C'est l'Église chrétienne, en effet, qui, par la distribution des sacrements, par la prédication de l'Évangile, par la divulgation de la Parole de Dieu qu'elle fait imprimer dans tant de langues, est le moyen plus ou moins direct de la conversion des âmes. C'est elle qui annonce et proclame sans cesse dans le monde la promesse divine du pardon des péchés. En ce sens,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 104 sq.

Digitized by Google

les réformateurs avaient coutume de dire qu'elle est la *mère des croyants (mater fidelium)* et que la vie religieuse en dehors d'elle est toujours précaire, pour ne pas dire impossible. Ritschl a eu raison de reprendre, à cet égard, la tradition calviniste autant que luthérienne et d'exprimer avec une grande autorité cette idée si juste que l'individu affirme et réalise sa personnalité morale dans la société religieuse dont il fait partie.

Nous croyons aussi que notre théologien est bien inspiré quand il rappelle avec insistance, en particulier dans son *Histoire du Piétisme,* que pour Luther et ses disciples directs, la Parole était l'organe de la révélation et un véritable moyen de grâce. Aux yeux de Calvin lui-même, du reste, le pouvoir de retenir ou d'absoudre les péchés *(potestas clavium)* faisait partie intégrante de la prédication de l'Évangile; et, comme l'a fait jadis remarquer le regretté M. Bersier, notre grand réformateur avait conservé dans sa liturgie une formule attestant publiquement, au nom de l'Église entière, la réalité objective de la réconciliation. Enfin, nous devons savoir gré à Ritschl d'avoir mis si bien en lumière le rôle social, multitudiniste et, si nous pouvons ainsi dire, cosmique, assigné ici-bas à l'Église de Jésus-Christ. On ne saurait trop rappeler au protestantisme contemporain, si divisé et si travaillé par l'esprit de secte *(Sectirerei)* (1), que l'individu ne saurait s'isoler impunément de l'Église au sein de laquelle il peut faire l'expérience bénie de sa justification, et qu'il

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 106.

Digitized by Google

doit, en définitive, à celle-ci tout ce qu'il est comme personnalité spirituelle.

Mais si la notion de l'Église dans la théologie de Ritschl nous satisfait à bien des égards, nous ne saurions cependant admettre avec notre théologien que la rémission des péchés soit conférée directement, d'après l'Évangile, à la communauté des croyants comme telle. Remarquons en premier lieu que cette théorie est en contradiction formelle avec les principes mêmes de la philosophie de Ritschl. Quoi ! il soutient avec les nominalistes les plus décidés que les idées générales ne sont que des mots, il repousse même la doctrine du péché héréditaire sous prétexte qu'elle repose à tort sur une conception trop réaliste de l'espèce, et puis il affirme que l'Église seule est en possession du pardon des péchés ! L'Église, c'est-à-dire une abstraction toute pure, une vague entité, une « chose en soi », à laquelle il attribue une existence essentiellement objective ! Sans doute, Ritschl entend par communauté chrétienne une réunion collective d'individualités distinctes. Il assure quelque part que l'Église ne se distingue pas réellement des membres qui la composent et qu'elle ne subsiste que par eux *(Die Gemeinde besteht in ihren Gliedern)*(1). Mais d'après ses propres théories, il ne peut pas y avoir *une* Église, il y a *des* associations diverses, ou plutôt des individus déterminés qui, ayant des

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 161, note.

Digitized by Google

convictions et des expériences communes, se sont groupés ensemble pour former une société religieuse à laquelle on applique la qualification générale d' « Église chrétienne ». Aussi est-on très surpris d'entendre Ritschl parler d'une manière fort réaliste de la communauté spirituelle fondée ici-bas par Jésus-Christ, comme d'un corps qui se maintient avec ses attributs, ses privilèges, ses caractères essentiels à travers les défections, les défaillances ou la mort de ceux qui en font partie. Lui, qui est si individualiste dans la question du péché, est d'un réalisme outré dans sa conception du salut ! Lui, qui n'accepte pas la solidarité dans le mal depuis la chute, accepte sans tempéraments et sans réserves la solidarité dans le bien par l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ ! La contradiction est flagrante (1) et méritait d'autant plus d'être signalée qu'il est, hélas ! moins facile de croire à la solidarité en Christ qu'à cette fatale solidarité en Adam dont la science contempo-

(1) Ritschl commet d'ailleurs plus d'une inconséquence de ce genre. C'est ainsi que sa notion du Royaume de Dieu est, pour le moins, aussi réaliste que sa notion de l'Église. Ce royaume, dit-il, est « une pluralité d'êtres spirituels formant ensemble un genre unique » *(Die in einer Gattung verbundene Vielheit der Geister) (Rechtf. und Vers.*, III, 266). De même, il déclare ailleurs que, quand Paul parle de la conversion future d'Israël ou des Gentils, l'apôtre a en vue non les individus isolés, mais « les grandes masses », les peuples dans leur ensemble *(Rechtf. und Vers.*, III, 125-126). Saint Paul n'était donc pas un nominaliste ! Ritschl lui-même, dans des pages très intéressantes, exprime sa satisfaction de ce que des nations entières se sont, depuis Constantin, converties *en bloc* au christianisme *(Rechtf. und Vers.*, III, 127-128). Tout cela nous paraît bien réaliste pour un disciple de Kant et de Lotze.

Digitized by Google

raine démontre toujours davantage la réalité tragique !

En second lieu, le Nouveau Testament n'enseigne nulle part que la justification s'applique à l'Église chrétienne et non à l'individu comme tel. Jésus-Christ dit à la pécheresse repentante : « Ta foi t'a sauvée » (Luc VII, 50) et au paralytique : « Tes péchés te sont pardonnés » (Marc II, 5), sans les exhorter à faire partie de la communauté qu'il a fondée. Dans les paraboles du péager, de la brebis perdue, de la drachme, de l'enfant prodigue, il insiste sur la nécessité d'un salut individuel. Chose étrange même, les Évangélistes ne nous ont rapporté que deux paroles dans lesquelles Jésus fait ouvertement allusion à son Église. N'aurait-il pas parlé de celle-ci plus fréquemment, s'il lui eût prêté le rôle que Ritschl lui attribue et s'il l'eût considérée comme l'objet direct du pardon des péchés? Saint Paul, de même, rapporte la justification non à la communauté chrétienne, mais aux membres qui en font partie : « Christ, écrit-il, est la fin de la loi pour la justification de quiconque croit (παντὶ τῷ πιστεύοντι) (Rom. X, 4). » Il déclare que Dieu « justifie celui qui a la foi en Jésus » (Rom. III, 25). Notre théologien prétend que le singulier employé dans ce dernier texte a un caractère collectif et qu'il désigne toute la catégorie de ceux qui croient en Christ (1). Mais Ritschl affirme ici sans preuves ce qui est précisément en question. Il invoque à l'ap-

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 218.

Digitized by Google

pui de sa thèse les textes dans lesquels Jésus déclare qu'il donne sa vie et répand son sang « pour *plusieurs* » (ἀντὶ πολλῶν, περὶ πολλῶν) (Marc x, 45; Matth. xxvi, 28); mais comment le Christ aurait-il pu éviter de se servir de l'expression « pour plusieurs », puisqu'il avait à ce moment même devant lui *plusieurs* disciples? Du reste, il ne dit pas que son sang est répandu « *pour l'Église* », mais « pour plusieurs ». Cette dernière expression, à elle seule, nous paraît des plus individualistes. Enfin, Ritschl fait observer que les écrivains du Nouveau Testament emploient d'ordinaire, dans leurs épîtres, la première ou la seconde personne du pluriel (Rom. v, 8) (1). Mais à quelle autre forme de langage les apôtres auraient-ils bien pu recourir quand ils écrivaient à des communautés entières, c'est-à-dire à des groupes de chrétiens nombreux réunis ensemble? S'il est vrai que Saint Paul considérait l'Église chrétienne en elle-même comme le « corollaire unique » de la justification, pourquoi ne dit-il nettement nulle part que le croyant est sauvé en sa qualité de membre de la société religieuse dont Jésus-Christ est le chef? Suivant Ritschl, l'apôtre n'aurait pas écrit aux Corinthiens, qu'il ne connaissait pas individuellement : « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés » (I Cor. vi, 11), s'il n'avait pensé qu'ils étaient pardonnés en tant que membres de l'Église du Christ (2). Mais on peut tout aussi bien supposer que Paul leur donnait le titre de chrétiens, parce qu'il partait de

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 217-218.
(2) *Id.*, II, 160-161.

Digitized by Google

ce principe qu'ils n'auraient point été admis dans l'Église chrétienne, si chacun d'eux n'avait auparavant déclaré partager la foi de celle-ci.

Enfin, au point de vue dogmatique, la doctrine de Ritschl sur l'Église soulève les objections les plus graves. Ce qui nous surprend tout d'abord, c'est que notre auteur ne dise point quelle est, d'après lui, la vraie *Gemeinde,* celle qui, seule, est dépositaire et dispensatrice autorisée du pardon des péchés. Serait-ce l'Église invisible? Notre théologien ne veut pas en entendre parler. Est-ce l'Église luthérienne? L'Église réformée? L'Église méthodiste? Ritschl ne satisfait nullement notre curiosité sur ce point. Il se contente de déclarer qu'il appelle du nom d'Église toute communauté où est prêché le pur Évangile et où sont administrés les deux sacrements (1). Mais cette réponse est absolument insuffisante; car, à ce compte, comme l'Église romaine remplit au moins l'une des conditions indiquées, il résulterait de là qu'un catholique pourrait, à bon droit, se croire plus sûr du pardon divin que ces nombreux chrétiens, les Quakers par exemple, qui ne font partie d'aucune « Église » au sens où Ritschl emploie ce mot. Et puis, où était, avant la Réformation, l'Église à laquelle seule était dévolu le droit de remettre les péchés? Était-ce cette église de Rome qui fut toujours « ivre du sang des martyrs »? Non, non, l'Église chrétienne la plus

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 105.

Digitized by Google

fidèle, la plus pure, ne saurait, à nos yeux, être l'objet direct du pardon divin. A combien plus forte raison nous est-il impossible d'admettre que des églises, où « le pur Évangile » ne nous semble point prêché, possèdent un tel privilège et un tel pouvoir!

Au reste, Ritschl présente la divine promesse du pardon des péchés comme une expérience religieuse que possède l'Église chrétienne et sur laquelle elle a été objectivement fondée (1). Mais puisqu'il y a diverses églises chrétiennes, comment l'expérience qu'elles ont faite de la justification et de la réconciliation pourrait-elle bien être absolument identique? L'expérience d'un unitaire peut-elle être la même à cet égard que l'expérience d'un orthodoxe strict? Bien plus, l'Église chrétienne dans son ensemble a, de tout temps, fait dépendre la justification de la mort expiatoire du Christ. Or, Ritschl repousse énergiquement la doctrine de l'expiation. Comment donc peut-il dire que le pardon des péchés, tel qu'il l'entend, est une réalité religieuse qui nous est garantie par l'expérience séculaire de l'Église chrétienne, puisque cette expérience repose sur une conception juridique dont Ritschl proclame hautement la fausseté?

Les théories ecclésiastiques de Ritschl l'amènent à nier tout rapport immédiat entre Dieu et le pécheur dans l'acte de justification. C'est l'Église, assure-t-il, qui, par le baptême et la prédication de l'Évangile, garantit au croyant la réalité du pardon divin (2). C'est elle, par conséquent, qui est l'intermédiaire né-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 524 sq.
(2) *Id.*, III, 521-522.

Digitized by Google

cessaire entre l'homme et son Créateur (1). Cette doctrine est-elle fortement entachée de catholicisme, comme on en a bien des fois accusé Ritschl? Il serait difficile de le nier d'une manière trop absolue. N'oublions pas cependant que notre auteur insiste, plus qu'aucun autre, sur l'idée si protestante du sacerdoce universel et n'admet pas qu'un « clergé privilégié » soit spécialement chargé dans l'Église de dispenser le salut (2). — En tous cas, ce qui nous paraît absolument contraire à l'esprit et aux déclarations les plus formelles de l'Évangile, c'est de supprimer, comme le fait Ritschl, toute relation personnelle entre la créature et son Créateur. Et d'abord, si l'homme ne peut communiquer directement avec Dieu, qu'on nous explique alors comment Jésus-Christ a pu nous faire connaître, nous révéler absolument le Père, sans être entré en rapport immédiat avec Lui? Ritschl nous parle sans cesse de la communion intime dans laquelle le Christ a vécu avec Dieu jusqu'à la fin de son existence terrestre et il nous oblige à supposer que cette communion n'avait, par le fait, rien d'intime et de vraiment vivant! En outre Jésus-Christ ne nous recommande-t-il pas d'aimer Dieu de toute notre âme (Matthieu xxii, 37), et l'amour n'est-il point un rapport direct de personne à personne? Saint Paul avait une notion autrement mystique que Ritschl des relations que le fidèle doit entretenir avec le Sauveur, quand il écrivait aux Romains : « Si nous sommes entièrement unis à lui, nous le serons

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 563.
(2) *Id.*, III, 518.

Digitized by Google

aussi par une résurrection semblable » (VI, 5); ou quand il s'écriait : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi! » (Gal. II, 20. — Cf. Philipp. III, 9-11).

Nous croyons, pour notre part, que la piété intime et cachée n'est guère possible que chez les chrétiens dont la foi est alimentée par ces rapports directs et personnels avec le Seigneur glorifié. Le mot « rapport » lui-même indique bien que le croyant ne doit nullement chercher à fondre son *moi,* pour ainsi dire, dans celui de Dieu ou du Christ, mais qu'il peut éprouver, dans la prière par exemple, l'influence réelle que Jésus exerce directement sur son cœur. Ritschl objecte que cette communion intime de l'âme avec un Dieu transcendant nous expose à être souvent dupes d'illusions dangereuses, d'hallucinations vaines qui, loin d'avoir aucune réalité objective, peuvent être simplement le produit de notre imagination surexcitée. Il rappelle que, en vertu des rapports immédiats qu'ils prétendaient entretenir avec le Très-Haut, les mystiques en sont souvent venus à mépriser la Parole de Dieu elle-même et à se croire favorisés par le Tout-Puissant de révélations nouvelles (1). Cette objection ne nous arrête guère; car, il est facile de le remarquer, la lecture assidue et attentive de la Bible tient généralement en garde contre de tels entraînements. De plus, comme on l'a fait justement observer, « ces écarts ne sont pas plus fu-

(1) *Rechtf. und Vers.,* III, 106. — L'*Histoire du Piétisme* renferme sur ce sujet les renseignements les plus précis et parfois les plus piquants. (Cf. *Theologie und Metaphysik,* p. 47-48).

Digitized by Google

nestes que ceux provenant de la prédominance exclusive de la volonté ou de l'intelligence, et ils trouvent leur correctif dans l'esprit général régnant dans l'Église, et qui est comme la moyenne du bon sens chrétien » (1).

Ainsi, notre conviction très ferme est que le croyant acquiert la certitude de son pardon individuel dans ses relations directes et personnelles avec Dieu. L'homme ne peut être sûr de sa justification, aussi longtemps qu'il n'a point passé par cette nouvelle naissance dont Jésus disait à Nicodème : « Si quelqu'un ne naît de nouveau, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » (Jean III, 3). Nous regrettons que Ritschl ait si peu insisté sur la nécessité qui s'impose à tout chrétien sincère d'avoir une foi personnelle. Sans doute, il serait injuste de l'oublier, ce théologien affirme que tout membre de l'église de Christ doit s'approprier la promesse du pardon des péchés (2). Il s'accorde même avec Spener pour déclarer que le dogmaticien ne peut exposer sainement les doctrines de l'Évangile, s'il n'est vraiment régénéré (3). Il dit admirablement qu'il est impossible de présenter d'une manière absolument désintéressée et, pour ainsi dire, « de sang-froid » *(Kaltblütig)*, les vérités religieuses et morales desquelles dépend notre

(1) Aguiléra, *La théologie de l'avenir*, p. 113.
(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 160.
(3) *Id.*, III, 7-8, 24-25.

Digitized by Google

bonheur éternel (1). On sent néanmoins qu'il nourrit une défiance injuste à l'égard de tout ce qu'on pourrait appeler le côté intime et mystique de la piété. Pour lui, ceux qui soupirent sans cesse après la complète assurance de leur pardon tombent dans la « sentimentalité piétiste » (2). Il blâme énergiquement ceux qui font dépendre la certitude du salut « de l'expérience aiguë de la conversion » (3) et soutient contre Luther que l'homme n'a pas besoin de traverser certaines angoisses spirituelles ou certaines luttes intérieures pour avoir le sentiment de son adoption par Dieu (4). A son avis, on a le droit de se considérer comme racheté de Jésus-Christ quand on fait partie de cette Église qui est « pleine du pardon des péchés » (5), et au sein de laquelle, comme dit encore Luther, Dieu accorde avec abondance à tous les croyants la rémission de leurs péchés (6).

Cette théorie ne laisse pas d'être des plus dangereuses. D'abord, elle fait dépendre plus ou moins l'œuvre de notre salut individuel de l'état spirituel de la communauté à laquelle nous nous rattachons. De plus, elle tend à persuader à tous les membres d'une église chrétienne qu'ils sont réellement justifiés, en vertu même du fait qu'ils appartiennent à une église visible, dans laquelle on prêche l'Évangile et où l'on administre régulièrement les sacre-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 34.
(2) *Id.*, III, 523.
(3) *Id.*, III, 148.
(4) *Id.*, I, 180, 642-643.
(5) *Id*, I, 161, note.
(6) *Id.*, I, 176.

Digitized by Google

ments. Cette conception est celle du formalisme rationaliste et d'une certaine orthodoxie morte, mais elle ne saurait être la nôtre. Nous croyons, quant à nous, avec le théologien Frank d'Erlangen, que l'homme ne peut avoir une entière assurance de son pardon, aussi longtemps qu'il n'a point fait cette expérience chrétienne fondamentale que l'on appelle généralement la conversion. Certes, nous le reconnaissons, il est de vrais et fidèles chrétiens qui n'ont jamais connu les combats tragiques, les douloureux déchirements d'un Saint Paul ou d'un Luther ; il est des âmes qui sont venues d'elles-mêmes à l'Évangile sans secousse et, pour ainsi dire, sans effort. Beaucoup de croyants, et non des moins fermes, auraient de la peine à fixer, même approximativement, la date de leur consécration à Dieu. Les voies du Seigneur et les moyens qu'Il emploie pour nous attirer à Lui sont multiples, mais le but est le même pour tous. Ce qui importe, ce n'est point de savoir comment on s'est converti, c'est de savoir qu'on est converti ; c'est de pouvoir dire en toute confiance avec l'apôtre : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (Rom. VIII, 16).

Chose étrange, Ritschl s'est constitué à notre époque l'avocat, le champion du christianisme expérimental et il n'a pas remarqué que la conversion est une grande réalité religieuse, un fait d'expérience que les plus éminents chrétiens de tous les temps, les Saint Paul, les Luther, les Spener, les Wesley ont toujours considéré comme l'événement capital et décisif de leur vie chrétienne. Le docteur de Gœttingue allègue que l'œuvre du Saint-Esprit dans le cœur de

Digitized by Google

l'homme est un mystère sur lequel il se tait, précisément parce que c'est un mystère (1). La remarque est spirituelle, mais fort peu satisfaisante. Si la nouvelle naissance, si la régénération sont bien des réalités morales et religieuses, un théologien doit nécessairement en tenir compte, et les étudier sérieusement. Si Ritschl eût accordé à ces expériences d'un grand nombre de croyants toute l'attention qu'elles méritent, sa dogmatique y aurait certainement gagné cette onction, cette intimité qui lui font presque entièrement défaut. Il est à remarquer, en effet, que la répulsion de Ritschl pour tout ce qui lui semble trop piétiste ou trop mystique est cause sans doute de la raideur de sa théologie. Le Christianisme, dans son système, nous fait l'effet d'un organisme puissant, d'un mécanisme admirable où tout se tient et s'enchaîne avec ordre; mais la note intime, l'expérience personnelle ne s'y font pas assez sentir. Notre auteur aurait dû nous faire goûter davantage cette « manne mystique » qui, suivant l'individualiste Vinet, est toujours « cachée dans les dogmes chrétiens » (2). Il aurait dû surtout comprendre que la foi chrétienne ne peut se passer de ce mysticisme de bon aloi qui nous paraît être à la piété du fidèle ce que le soleil

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 573 et note 1.

(2) Bien que Ritschl ait souvent mis en lumière la valeur éternelle et infinie de la personne humaine, restaurée par l'œuvre sanctifiante du Christ, la tournure de son esprit l'a toujours empêché de bien comprendre l'individualisme, parfois excessif d'ailleurs, de certains chrétiens des temps modernes. C'est ainsi qu'il nous a dit un jour à nous-même que Vinet lui semblait être « *sehr oberflächlich* », « très superficiel »!

Digitized by Google

est à la plante, et l'huile — qu'on nous permette la comparaison — aux rouages dont elle assure le fonctionnement régulier.

Dans son antipathie pour la doctrine de l'*unio mystica*, Ritschl s'est attaché presque exclusivement à relever le caractère éthique du Christianisme. Aussi l'a-t-on accusé de ressusciter en théologie le moralisme de Kant. Au premier abord, ce reproche semble absolument injuste, car notre auteur déclare expressément que les fonctions religieuses doivent toujours avoir le pas sur les fonctions morales (1). Et pourtant il est bien certain que, pour Ritschl, la religion est moins une aspiration de l'âme, un besoin du cœur, qu'un acte de volonté. Il donne le nom de fonctions religieuses à certaines vertus évangéliques, la patience et l'humilité par exemple, qui, au sens où il entend ces mots, devraient plutôt être rangées au nombre des fonctions morales de la vie chrétienne (2). La prière elle-même est, avant tout, à ses yeux, une manifestation de notre soumission à la volonté divine en même temps qu'un moyen de fortifier en nous la constance dans les revers et l'humilité dans les succès (3). Or la Parole de Dieu nous invite à considérer la prière, non seulement comme l'expression orale de notre patience dans l'épreuve ou de notre reconnais-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 496 — Cf. III, 196, 215, note.
(2) Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 590-605.
(3) *Id.*, III, 610.

Digitized by Google

sance pour les bienfaits de Dieu (Phil. IV, 6; I Thess. V, 18), mais aussi comme un acte d'intercession, comme une requête positive présentée au Tout-Puissant. Malgré tous les efforts de son positivisme subjectiviste (1), Ritschl ne réussira point à retrancher de l'Oraison dominicale cette parole explicite : « Notre Père qui es aux cieux..., donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » Si donc certains théologiens ont peut-être eu tort de reprocher à Ritschl de faire de la religion « un appendice de la morale » (2), il n'est pas injuste d'affirmer, en tous cas, que dans son système la religion se confond à peu près entièrement avec la morale. Il y a, dans la religion chrétienne, un élément d'adoration intime, de « vie cachée avec Christ », que le moralisme kantien de Ritschl laisse à peine soupçonner. Aussi Gess a-t-il dit finement à ce sujet : « Nous nous inclinons avec respect devant l'austère moralisme de Kant. Mais cet Emmanuel de Kœnigsberg n'est pas un Emmanuel (3). »

En résumé, Ritschl fait trop exclusivement consister la justification dans une réconciliation toute subjective de l'homme avec Dieu. Aux yeux de ce théologien, le sacrifice de Jésus-Christ était destiné, non pas précisément à nous ouvrir l'accès auprès du Père céleste, mais à nous montrer que nous pouvons

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 609.
(2) *Id.*, III, 215, note.
(3) *Das Dogma von Christi Person und Werk*, 282, note.

Digitized by Google

nous-mêmes nous approcher en tout temps de Lui. A ce point de vue, l'œuvre rédemptrice du Christ a eu simplement pour objet et pour résultat de nous donner une connaissance plus exacte du monde et de Dieu. Cette théorie, nous l'avons démontré, ne met pas suffisamment en relief le côté objectif de la Rédemption et trahit un subjectivisme positiviste des plus dangereux. Elle ne tient pas assez compte de l'enseignement biblique et des postulats les plus sacrés de la conscience. Pour être équitable, nous devons ajouter, d'autre part, qu'en présentant la doctrine de la justification comme le dogme fondamental du christianisme, Ritschl a rendu un immense service à la cause de l'Évangile. Il a ramené l'attention des théologiens de notre siècle sur cette grande vérité chrétienne et préservé par là même la dogmatique protestante d'une stagnation et d'un marasme funestes. A ce titre, on peut dire que la théologie de Ritschl pourra devenir pour l'église contemporaine un ferment salutaire, une source même de bénédictions, en obligeant les penseurs chrétiens de notre époque à méditer toujours davantage sur ce fait central de l'histoire du monde, l'œuvre de rédemption accomplie par la vie sainte du Christ et par sa mort expiatoire en Golgotha.

Digitized by Google

QUATRIÈME PARTIE

L'EXPIATION ET SA NÉCESSITÉ. OBJECTIONS DE RITSCHL CONTRE CETTE DOCTRINE

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DE L'EXPIATION

Le lecteur a pu remarquer que si les termes de justification, réconciliation, pardon des péchés, vie éternelle, reviennent fréquemment sous la plume de Ritschl, ce théologien n'emploie au contraire le mot « expiation » que pour condamner formellement l'usage qu'en a fait la théologie traditionnelle. D'après Ritschl, en effet, la formule ordinaire « Christ a expié nos péchés » a simplement une signification esthétique *(ästhetisches Urtheil)*, et non une valeur dogmatique *(kein dogmatisch-theologischer Satz)* (1). Il importe donc, avant de terminer notre travail, d'examiner soigneusement les divers arguments que notre auteur invoque, ici et là, contre le dogme de

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 536-538.

Digitized by Google

l'expiation. Cet examen nous fournira nécessairement l'occasion d'indiquer les raisons pour lesquelles nous croyons devoir nous-même maintenir, dans ce qu'elle a d'essentiel, cette doctrine fondamentale de l'Évangile.

Pour que notre discussion ait quelque chance d'aboutir à un résultat positif, il convient, avant tout, de déterminer le sens du mot « expiation ». Ritschl assure que ce substantif désigne en général un châtiment subi bon gré mal gré par le coupable (1). Nous repoussons absolument cette définition. Dans le langage courant, il est vrai, on dit d'un homme qu'il expie ses crimes quand il en souffre, sans entendre par là qu'il reconnaît lui-même la légitimité de la punition dont il est atteint. Mais au point de vue moral et dogmatique, il ne faut pas confondre le châtiment avec l'expiation. Il peut se faire qu'un criminel soit châtié malgré lui : en ce sens, un châtiment fût-il infini, fût-il éternel, ne suffirait pas pour expier réellement une désobéissance à la loi divine. L'expiation consiste, au contraire, à assumer volontairement la punition que la justice inflige au coupable. Expier une faute, c'est la réparer en subissant la peine qu'elle mérite; c'est non seulement souffrir matériellement des conséquences douloureuses et inéluctables que la transgression entraîne à sa suite, mais encore reconnaître, dans le châtiment qui frappe le péché, la juste condamnation de celui-ci. « L'expiation religieuse, c'est la réprobation divine religieusement subie, le poids de la condamnation divine étant reconnu

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 539.

Digitized by Google

comme juste, étant approuvé et confirmé dans l'âme coupable...; réprobation que l'âme pécheresse subit non d'une manière passive... mais que l'âme pécheresse veut à son tour et maintient énergiquement contre elle-même, quelque pénible et accablante qu'elle soit (1) ».

C'est dans ce sens que nous disons de Jésus-Christ: Il a expié nos péchés. Par ses souffrances et par sa mort, en effet, il a subi la tragique punition du péché: cette punition, il l'a librement assumée comme telle, et s'y est saintement soumis pour accorder ainsi à la loi de Dieu une sanction éclatante. Il a enduré la mort de la croix non passivement, mais de son plein gré, et il s'est pieusement incliné en Golgotha devant les justes jugements de Dieu, au nom de l'humanité tout entière. Voilà pourquoi les auteurs du Nouveau Testament présentent son sacrifice expiatoire comme une immolation volontaire, comme une réparation suprême librement offerte par le Christ à la justice de Dieu. A ce point de vue, Ritschl a raison de soutenir que les apôtres attribuent une valeur rédemptrice non au fait matériel de la mort du Christ, mais à l'obéissance parfaite avec laquelle il s'est livré à la mort (2). « Christ s'est offert lui-même, dit l'auteur de l'Épître aux Hébreux, par un esprit éternel ». (Héb. IX, 14). « Il s'est livré lui-même à Dieu pour nous, écrit Saint Paul, comme une offrande et un sacrifice de bonne odeur ». (Éphés. v, 2).

Ainsi, Jésus-Christ a pleinement subi et pleine-

(1) *Matter, Trois essais de théologie*, p. 84.
(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 167, 236-239.

Digitized by Google

ment accepté la peine méritée par le péché. Il a ratifié en lui-même la sentence prononcée contre la désobéissance de l'homme par la justice de Dieu. Or, cette œuvre vraiment expiatoire réalisée par le Sauveur, aucun fils d'Adam ne pouvait l'accomplir. Le pécheur ne sait pas condamner le péché comme le Dieu saint le condamne ; sa conscience est oblitérée, sa capacité morale affaiblie ; son repentir est superficiel, défectueux, impuissant. Dès le moment où il s'est laissé entraîner au mal, l'homme s'est rendu incapable de mesurer toute la portée, toute la grandeur de sa faute. « Pour prononcer la condamnation de son offense et en sentir toute la gravité, il lui faudrait une conscience supérieure à celle qu'il avait lorsqu'il a commis l'offense. Or, l'offense a eu précisément pour effet de rabaisser la conscience. La réparation est impossible (1). » Telle est la raison pour laquelle on peut dire de Jésus-Christ qu'il s'est substitué à nous sur la croix. « Lorsque nous étions encore sans force, s'écrie Paul, Christ est mort pour des impies » (Rom. v, 6). Oui, lorsque notre énergie morale était éteinte, notre cœur resserré et obscurci, Jésus-Christ a fait pour nous ce que nous ne pouvions faire nous-mêmes. Il a offert à Dieu la réparation sans réserve et sans déficit que nous n'aurions pu lui offrir. Il a condamné en sa personne le péché de l'humanité. Nous ne dirons pas qu'il s'est repenti à notre place — puisque ce mot peut prêter à équivoque (2) ; — nous dirons

(1) *La mort de Jésus-Christ,* par Ernest Martin *(Revue de théologie et de philosophie,* 1889, p. 56).

(2) *Durand, Étude sur la Rédemption,* p. 16.

Digitized by Google

plutôt qu'il s'est humilié pour nous, qu'il a reconnu pour nous l'indélébile majesté de la loi divine et qu'il a pleinement accordé pour nous aux revendications légitimes de la justice de Dieu la satisfaction seule jugée suffisante par le Père céleste. « Père juste », s'est-il écrié, avant de mourir (Jean XVII, 25), et il a ainsi, du haut de sa croix sanglante, rendu le plus parfait hommage au droit que Dieu possède d'infliger au péché le plus sévère des châtiments. Ainsi entendu, le sacrifice du Calvaire est, de la part du Christ, un acte d'identification plutôt qu'un acte de substitution.

Jésus-Christ, en effet, n'est nullement mort sur la croix pour nous dispenser d'expier nous-mêmes nos péchés. Il est mort, au contraire, pour que, à la vue et sous l'empire de son sacrifice expiatoire, l'homme naturel puisse à son tour se condamner et se repentir. L'œuvre de substitution consommée par Christ en Golgotha avait pour but de réaliser l'expiation de la croix dans l'âme de chaque pécheur repentant. Pour être justifié, le croyant doit être « crucifié avec Christ » (Gal. II, 20), c'est-à-dire qu'il doit consentir d'avance aux souffrances et à la mort qui l'attendent, non comme à des faits uniquement produits par les lois de la nature, mais comme au juste châtiment de ses transgressions. Ainsi, le sanglant sacrifice du Sauveur ne nous dispense point de souffrir ou de mourir, mais il donne à la douleur et à la mort leur sens véritable; il permet à chaque pécheur de présenter au souverain juge l'expiation morale de ses propres péchés et de s'associer par là à la justice divine contre lui-même.

Digitized by Google

L'enseignement du Nouveau Testament, et en particulier celui de Saint Paul, est absolument conforme à cette notion tout à la fois objective et subjective de l'expiation. D'un côté, l'apôtre déclare que Jésus-Christ a objectivement enduré sur la croix la punition du péché (Rom. III, 24-25). De l'autre, il affirme que le croyant doit renouveler intérieurement la réparation sanglante offerte à Dieu par Christ et la rendre valable pour lui-même. Comme on l'a dit, « l'idée d'une expiation extérieure » ne suffirait point à Saint Paul et les « textes classiques sur lesquels on la fonde (Rom. III, 25; Gal. III, 13) sont loin de nous donner toute sa pensée (1). » L'apôtre insiste beaucoup dans ses épîtres sur la nécessité pour tout vrai croyant de mourir personnellement avec Christ, c'est-à-dire de subir subjectivement avec lui la peine encourue par le péché : « Si nous sommes morts avec lui, s'écrie Saint Paul, nous vivrons aussi avec lui. » (II Tim. II, 11). « Ce qui manque aux souffrances de Christ, je l'achève en ma chair, pour son corps, qui est l'Église. » (Col. I, 24. — Cf. II Cor. I, 5) « Si nous sommes entièrement unis à lui par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable. » (Rom. VI, 5. — Cf. Philipp. III, 10; II Cor. IV, 10; Rom. VIII, 17). C'est surtout dans le chapitre VI des Romains que Paul développe cette idée si éthique et si forte d'une communion intime avec les souffrances et la mort de Christ. Aux yeux de l'apôtre, le pécheur repentant meurt donc réellement par la foi; la sentence de condamnation a vir-

(1) *L'Apôtre Paul*, etc., par A. Sabatier (2e édition), p. 278-279.

Digitized by Google

tuellement en lui son accomplissement effectif. On le voit, la Rédemption consistait, pour Paul, non dans une simple « ordonnance de non-lieu » (1), ou dans une substitution arbitraire et tout extérieure, mais dans une expiation suprême que tout chrétien est appelé à réaliser en lui-même, à l'exemple de son divin chef, Jésus-Christ. Voilà pourquoi peut-être les auteurs du Nouveau Testament aimaient mieux dire de Jésus : « Il est mort pour nous (ὑπὲρ) » que : « il est mort à notre place (ἀντί). » En employant de préférence la première de ces prépositions, les écrivains sacrés ont voulu sans doute indiquer qu'il faut considérer le sacrifice du Calvaire, moins comme un acte de substitution pure et simple, que comme un acte de réparation auquel le pécheur doit s'associer à son tour pour être réellement l'objet du pardon divin.

Suivant Ritschl, Dieu ne peut imputer à d'autres hommes la sainteté parfaite du Sauveur, comme si celle-ci était leur œuvre propre *(ihr eigenes Product)* et les dispensait de réaliser eux-mêmes la justice de Christ (2). « L'œuvre morale d'une personne n'est pas une chose qu'on puisse se représenter comme séparée de son auteur (3). » Cette objection est juste; elle démontre combien est erronée cette conception exclusivement juridique de la Rédemption, d'après laquelle Jésus-Christ, en accomplissant sur la croix un sacrifice auquel il n'était point tenu, a acquis des mérites dont il fait bénéficier ses disciples.

(1) *L'Apôtre Paul*, par A. Sabatier, p. 276.
(2) *Rechtf., und Vers.*, III, 67-68, 256.
(3) *Id.*, III, 256.

Digitized by Google

Nous n'acceptons point, quant à nous, une théorie qui semble concevoir exclusivement l'œuvre du Christ comme un bien impersonnel et transmissible, comme un trésor disponible dont Dieu peut disposer à son gré et qu'Il peut arbitrairement distribuer aux membres de l'Église chrétienne. Nous l'avons déjà démontré : Jésus-Christ, par ses souffrances et par sa mort, ne nous dispense nullement de souffrir et de mourir nous-mêmes. Nous devons, au contraire, crucifier avec lui la chair et ses convoitises et réaliser dans nos âmes l'expiation qu'il a tout d'abord accomplie objectivement en Golgotha. Du reste, suivant la notion biblique de la foi, celle-ci fait de l'œuvre rédemptrice du Christ notre œuvre propre. Elle identifie mystiquement le pécheur repentant avec Jésus-Christ. Par elle, s'établit entre le Rédempteur et ses rachetés une union si intime, si étroite, qu'ils en viennent à former une seule et même plante, une seule et même personne. Ils sont absolument solidaires les uns des autres; ce qui est au Sauveur est à ses disciples; ce qu'il a fait, c'est comme si ses disciples l'avaient fait. Dès lors, on conçoit que Dieu impute à ceux qui croient en son Fils les bienfaits qui découlent de la mort du Christ, puisque, par la foi, les croyants sont inséparablement unis avec leur divin Maître.

Digitized by Google

CHAPITRE II

LE DIEU D'AMOUR, PÈRE ET NON JUGE DE L'HUMANITÉ

Ritschl reproche à la théologie traditionnelle d'avoir surtout considéré Dieu comme un législateur et un juge *(Richter)*, tandis que nous devons voir en Lui un père de famille qui pardonne à son enfant, afin que la faute commise par ce dernier n'entraîne point entre le fils et le père une séparation définitive (1). A cette objection de Ritschl, nous répondons que ce n'est point l'orthodoxie scolastique du XVII^e^ siècle, c'est la Bible elle-même qui représente le Père céleste sous les traits d'un juge souverain (Ps. LXVII, 5; XCIV, 2; XCVI, 13; Ésaïe III, 13; Hébr. XII, 23; II Tim. IV, 8; I Cor. IV, 4). Saint Pierre dit que Jésus, injurié par ses adversaires, « s'en remettait à celui qui juge justement » (I Pier. II, 23); et le même apôtre appelle Dieu un Père « qui juge selon l'œuvre de chacun, sans acception de personnes » (I Pier. I, 17). Pierre donne ici au Tout-Puissant le nom de « juge impar-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 84 sq, 90-92.

Digitized by Google

tial », suivant l'expression de Ritschl lui-même (1). Or, qu'est-ce qu'un juge impartial, sinon un magistrat intègre qui rend des verdicts conformément aux exigences de la justice la plus stricte? Au surplus, la notion d'un « juge impartial qui procure aux siens leur droit » (2) n'appartient-elle pas plutôt au domaine juridique qu'au domaine moral?

Disons-le toutefois, il est plus conforme à l'esprit et à la lettre de l'Évangile de voir en Dieu un père qui considère tous les hommes comme ses enfants. Mais ce qui démontre, en premier lieu, que la notion de la paternité de Dieu et celle de l'expiation ne s'excluent nullement l'une l'autre, c'est ce fait indéniable que les consciences formées à l'école du christianisme sont celles qui, de tout temps, ont toujours le plus senti la nécessité d'une expiation, tout en ayant appris de Jésus-Christ à invoquer Dieu comme leur père. De plus, n'oublions pas que Jésus et ses apôtres n'avaient point du père de famille une notion que nous oserions qualifier de moderne. Au temps où ils vivaient, chez les juifs comme chez les païens, le chef de famille avait dans sa maison un pouvoir sans limites. Aux yeux de ses enfants, il était la personnification de l'amour véritable, sans doute, mais aussi de l'autorité la plus absolue. Il avait sur chacun d'eux, dans certains pays, le droit de vie et de mort. En nous invitant à donner à Dieu le doux nom de père, Jésus ne nous autorise donc nullement à penser que le Tout-Puissant juge le péché avec moins de sévérité,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 91.
(2) *Id.*, III, 91.

Digitized by Google

moins de rigueur que ne le supposaient les juifs ses contemporains. Du reste, aujourd'hui comme autrefois, on dit d'un père qu'il ne sait pas aimer ses enfants, s'il ne sait pas les châtier lorsqu'ils ne respectent point sa volonté. Quand son autorité paternelle a été méconnue par eux, il a non seulement le droit, mais le devoir de ne leur pardonner qu'après s'être bien assuré qu'ils regrettent vivement de n'avoir point obtempéré à ses ordres. S'il donnait, en effet, l'exemple d'une coupable indulgence, il ne tarderait pas à perdre l'estime des membres de sa famille et n'aurait bientôt plus, à leurs yeux, aucun prestige, aucune autorité morale. Allèguera-t-on qu'un homme, animé d'une tendre affection pour ses enfants, doit fermer les yeux sur leurs désobéissances, quand ils témoignent d'un repentir sincère? Il est des circonstances dans lesquelles il serait très imprudent d'agir ainsi. Les enfants ont, la plupart du temps, des impressions trop passagères et trop superficielles pour comprendre la gravité des fautes qu'ils ont commises, si les reproches de leurs parents ne s'affirment point dans des faits sensibles, dans des punitions réelles. D'ailleurs, que fait un père sage et avisé quand son enfant se laisse entraîner fréquemment aux mêmes actes d'insubordination? Se contente-t il de le gourmander et de lui faire promettre d'être désormais plus soumis à sa volonté? Dans certains cas, même quand le coupable exprime tous ses regrets d'avoir mal agi, le père juge à propos de lui infliger une correction salutaire, pour prévenir des défaillances nouvelles et donner une sanction positive à ses menaces et à ses avertissements. C'est ainsi que Dieu procède à

Digitized by Google

l'égard de l'humanité. Par les châtiments dont il frappe le péché, il atteste, aux yeux de tous, l'indestructible majesté de sa loi. En n'accordant son pardon à ses créatures qu'après avoir obtenu de leur divin représentant une réparation solennelle, il met en pleine évidence son amour pour les pécheurs et sa sainte indignation contre le péché. Grâce à cette pédagogie divine, le Père céleste maintient sa dignité souveraine vis-à-vis de ses enfants et leur conserve un trésor inestimable, c'est-à-dire un Dieu qu'ils peuvent à la fois aimer et respecter (1).

Ici encore, on insiste. Les adversaires de l'expiation objectent que Dieu peut pardonner au pécheur sans exiger de lui aucune réparation objective, pourvu que le coupable subisse intérieurement la punition qu'il a justement méritée (2). Nous répondons que les

(1) Cf. Gess : *Die Nothwendigkeit des Sühnens Christi (Jahrbücher für deutsche Theol.*, 1859, p. 507).

(2) Depuis Socin, un grand nombre de théologiens ont prétendu que la seule expiation que Dieu demande pour nous conférer le pardon est l'expiation par la repentance. M. Durand a récemment défendu cette thèse avec une grande chaleur. La Bible, dit-il, « présente la réconciliation du pécheur avec Dieu comme devant... s'accomplir tout entière par son amendement » (*Étude sur la Rédemption*, p. 4). Nous reconnaissons que certains textes de l'Écriture, et en particulier la parabole de l'enfant prodigue, semblent enseigner que le sincère repentir du pécheur suffit pour lui procurer la justification. Mais qui oserait sérieusement soutenir que chacune des paraboles du Sauveur contient un cours complet de dogmatique? Les passages qu'on nous oppose expriment certainement une vérité dont nous ne contestons pas la valeur réelle; ils ne sauraient toutefois nous faire oublier ceux d'après lesquels le pardon divin n'est point possible sans expiation objective. La théorie que nous combattons est absolument incapable d'expliquer pourquoi Jésus-Christ et ses apôtres affirment si nettement la nécessité du sacrifice de Golgotha. MM. Durand et Häring

Digitized by Google

hommes eux-mêmes, comme les enfants, n'arrivent à la pleine conscience de *l'idée* que lorsque celle-ci devient *fait*. La Passion et la mort effective de la croix pouvaient seules leur faire sentir combien ils avaient mérité de souffrir et de mourir. Du reste, il ressort de notre définition de l'expiation que celle-ci, pour être complète, doit comprendre deux éléments

(Cf. *Zum Begriff der Sühne — Studien und Kritiken*, 1889, p. 157) allèguent que la mort du Christ était nécessaire pour éveiller en l'homme la conscience de la coulpe et lui démontrer la grandeur de son péché. Il est certain, en effet, que, suivant l'expression de Nitzsch, « l'injustice du monde se comble et s'épuise, en quelque sorte, en se rendant coupable de la crucifixion du Saint et du Juste » (Cf. Durand, *op. cit.*, p. 25). Encore faut-il observer que la mort de Jésus-Christ ne révèle la profondeur de la dégradation morale où est tombée l'humanité qu'à ceux qui admettent la divinité ou tout au moins la sainteté absolue du Sauveur. Bien des adversaires de Jésus étaient persuadés qu'il avait mérité la mort, parce qu'il avait osé appeler « Dieu son propre père, se faisant lui-même égal à Dieu » (Jean v, 18). D'après John Stuart Mill, la condamnation prononcée par le Sanhédrin contre le Christ n'était nullement un crime juridique. D'autres penseurs modernes voient simplement dans la crucifixion du Calvaire un acte d'intolérance qu'il faut attribuer au zèle fanatique d'hommes ignorants. Ainsi, pour beaucoup, le supplice de Golgotha ne met nullement en plein jour la corruption et l'aveuglement extrêmes de l'humanité. Du reste, si la croix avait uniquement pour but de nous convaincre de péché, elle serait pour nous une cause de *condamnation* et non de *pardon*. Loin de nous sauver, elle contribuerait à notre perte, en nous jetant dans le désespoir. En outre, au point de vue de M. Durand, l'Évangile ne marquerait pas un progrès très sensible sur l'ancienne alliance, puisque la loi, d'après Paul, était déjà destinée par Dieu à donner à l'homme la conscience de sa misère (Rom. v, 20; Gal. III, 19). Enfin, les apôtres ne disent nulle part que la mort de Jésus-Christ ait eu pour objet de réveiller en nous le sentiment du péché. Pierre s'écrie que le Seigneur « a porté nos péchés en son corps sur le bois » (I Pierre, II, 24), mais il ne dit pas que « nos péchés ont porté Jésus sur le bois. »

Digitized by Google

distincts : le châtiment matériel et l'acceptation volontaire du châtiment comme tel. Enfin, qu'est-ce qu'une réparation qui dépend de la subjectivité du pécheur, qu'est-ce qu'une expiation de la suffisance de laquelle le coupable est seul juge? Une telle conception nous ramènerait à la doctrine du salut par soi-même! En résumé, précisément parce qu'il est notre Père, précisément parce qu'il nous aime, Dieu ne peut nous accorder un pardon qui méconnaîtrait les fondements de la loi morale et compromettrait même le perfectionnement spirituel de ses enfants. Pour que Dieu demeure saint en pardonnant, il faut que le péché soit objectivement condamné par l'acte même d'où découle la rédemption du pécheur. Ce problème, l'amour paternel de Dieu a su le résoudre en Golgotha.

« En recommandant à ses disciples d'invoquer Dieu comme leur père, dit encore Ritschl, le Christ les avertit que pour être pardonnés de Dieu, ils doivent pardonner eux-mêmes les offenses qu'on leur a faites (1). » Dans ses discours, en effet, Jésus assimile pleinement la rémission des péchés au pardon que les hommes doivent s'accorder les uns aux autres (Marc XI, 25; Luc XI, 4; Cf. Col. III, 13) (2). » Cette remarque de Ritschl satisfait entièrement M. Émery qui écrit à ce sujet dans l'étude d'ailleurs impartiale qu'il a consacrée à la théologie du docteur de Gœttin-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 91.
(2) *Id.*, III, 59.

Digitized by Google

gue : « Un des grands mérites de Ritschl sera, je crois, d'être revenu sur ce point aux idées bibliques, et d'avoir dégagé cette notion du pardon des subtilités dont les théologiens s'étaient plu à l'obscurcir (1). » Certes, si le problème était si facile à résoudre, on ne bataillerait pas sur cette question depuis dix-huit siècles ! Remarquons en premier lieu que, dans les passages cités par Ritschl, Jésus fait en effet du pardon que nous devons accorder à nos semblables la condition de celui que Dieu veut bien nous conférer à nous-mêmes; mais le Sauveur ne dit nullement dans ces textes que la rémission des péchés dont il proclame la réalité objective soit « absolument identique » *(völlig gleichartig)* (2) au pardon qu'un homme insulté ne doit point refuser à son offenseur. Les deux cas sont bien différents ! Un homme qui a été lésé dans sa dignité ou dans son honneur par l'un de ses semblables a beaucoup lui-même à se faire pardonner. Il est faillible et peut attribuer à son insulteur certains torts imaginaires. Les injures de son ennemi ont pu lui causer moins de préjudice qu'il ne le pensait tout d'abord. Il se peut aussi qu'il ait mis lui-même une certaine aigreur, une certaine acrimonie à défendre des droits du reste légitimes. Enfin, ce n'est pas lui qui doit directement se faire justice, mais il doit confier ce soin à celui à qui seul appartient la vengeance (Rom. XII, 19). Dès lors, son premier devoir est de pardonner. Dieu, au contraire,

(1) *La théologie d'Albert Ritschl exposée dans son enchaînement logique (Revue de théologie et de philosophie*, 1889, p. 73).

(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 59.

Digitized by Google

se trouve vis-à-vis de ses créatures dans une tout autre situation. En vertu même de sa sainteté, Il ne peut faire grâce qu'après avoir obtenu de l'humanité déchue une rétractation éclatante et décisive.

En un sens, Ritschl semble bien être un peu de cet avis. Il trouve tout naturel qu'un homme offensé par son semblable rompe tout commerce avec celui qui a porté atteinte à sa dignité morale. « Il n'y a, dit-il, que les gens sans honneur *(ehrlose Menschen)* qui ne prennent point garde à des injures mutuelles (1). » L'insulté ne peut rétablir ses relations avec l'insulteur que si ce dernier reconnaît et avoue ses torts, conformément à la recommandation de Jésus-Christ : « Si ton frère a péché, reprends-le; et s'il se repent, pardonne-lui (Luc XVII, 3) (2). » L'analogie que Ritschl signale ici entre le pardon que les hommes se doivent entre eux et celui qui est accordé aux pécheurs par Dieu lui-même n'est certes guère favorable à la thèse defendue par notre subtil théologien. Au point de vue de Ritschl, en effet, le Père céleste ne ressemble-Il pas quelque peu à ces gens indignes de respect qui ne tiennent pas compte des injures infligées à leur honneur? Notre auteur n'enseigne-t-il pas que le Créateur n'a jamais été irrité contre ses créatures et que si celles-ci se sont éloignées volontairement de Lui, Il n'a jamais cessé, en ce qui le concerne, de vouloir entretenir des rapports avec elles?

Dira-t-on que si Dieu pardonne aux pécheurs de toute éternité, Il ne peut, en fait, leur appliquer per-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 60.
(2) *Id.*, III, 60.

Digitized by Google

sonnellement les bienfaits du pardon que s'ils renoncent à leur hostilité contre Lui et confessent humblement leurs péchés ? La réponse paraît plausible. Mais qu'on y prenne garde ! Si l'on soutient qu'il suffit, d'après le texte cité par Ritschl (Luc XVII, 3), d'avouer ses transgressions pour obtenir le pardon de Dieu, on constitue l'homme, par là même, seul juge de la réalité et de la suffisance de son repentir ! Or, nous l'avons déjà fait observer, une telle notion du pardon est trop subjective. Si l'homme était chargé de décider lui-même dans quel cas sa repentance est assez profonde, son amendement assez réel pour qu'il puisse s'estimer assuré du pardon divin, les pécheurs les plus superficiels seraient les plus facilement enclins à se croire justifiés. Les consciences délicates, au contraire, ne seraient jamais convaincues qu'elles ont assez hautement reconnu leur faute et déploré leurs erreurs, pour se considérer comme autorisées à se conférer un pardon duquel elles se sentent indignes ! Ainsi seraient rassurées les âmes qui n'auraient pas besoin de l'être, et troublées celles qu'il faudrait surtout rassurer. De plus, comme Ritschl nie résolument la nécessité de l'expiation, dans sa théorie, c'est forcément le pécheur qui s'octroie lui-même le pardon divin, quand il pense avoir assez avoué les torts qu'il a vis-à-vis de Dieu (1). Or, cette conception toute subjective de la justification est en contradiction fla-

(1) « Au seizième siècle, a dit spirituellement Claus Harms, le pardon des péchés coûtait au moins de l'argent ; au dix-neuvième, on l'a pour rien et l'on a soin de se le procurer soi-même ! » (Cité par Frank, *Ueber die kirchliche Bedeutung*, etc., p. 31).

Digitized by Google

grante avec les déclarations dans lesquelles notre auteur affirme que nous devons nous représenter Dieu comme un père de famille qui pardonne à son enfant repentant ou comme une personne injustement insultée qui reprend ses relations avec son offenseur, si celui-ci reconnaît franchement ses torts. En effet, suivant ces comparaisons imaginées par Ritschl lui-même, c'est le père qui accorde son pardon à son fils si ce dernier manifeste des regrets sincères, c'est l'homme blessé dans son honneur qui consent à entrer de nouveau en rapport avec celui par lequel il a été injurié. Mais, dans la notion du pardon défendue par Ritschl, c'est l'enfant coupable qui juge sa repentance assez sérieuse pour lui mériter le pardon du père, c'est l'homme pécheur, violateur de la loi divine, qui décide qu'il s'est assez humilié devant Dieu pour se sentir la liberté de comparaître en présence du Saint des saints. Ainsi, les rapprochements établis par Ritschl se retournent contre sa thèse et en font toucher du doigt l'imperfection et l'insuffisance.

Ritschl assure que nous devons voir en Dieu un tendre père qui, pour des motifs supérieurs *(aus höheren Gründen)*, nous pardonne purement et simplement nos péchés et nous invite dès lors à entrer sans crainte en communion avec Lui (1). En d'autres termes, Dieu accorde sa grâce aux pécheurs, parce qu'Il ne pourrait, sans cela, fonder ici-bas son royaume et parachever ses desseins d'amour à l'égard de l'humanité. Peu importe à Ritschl, semble-t-il, que

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 61-62.

Digitized by Google

les pécheurs foulent aux pieds la majesté de Dieu et déshonorent son saint nom. Peu importe que, suivant le viril langage de l'Écriture, « ils changent la grâce de notre Dieu en dissolution. » L'essentiel, c'est que le Seigneur parvienne au but suprême qu'il poursuit; une fin aussi noble, aussi pure, justifie les moyens — d'ailleurs légitimes au gré de Ritschl — que le Père céleste emploie pour réaliser le salut de notre race déchue.

On le voit, — nous avons eu déjà l'occasion de le remarquer, — notre auteur tient fort peu compte des droits inaliénables que Dieu possède vis-à-vis de l'homme; ou plutôt il abandonne ces droits avec la meilleure grâce du monde pour sauvegarder, coûte que coûte, les privilèges et les faveurs dont Dieu veut bien, par amour, combler l'humanité. Dans ce système, en vérité trop indulgent, l'homme a plus d'avantages que de devoirs, et les austères exigences de la sainteté divine sont sacrifiées aux « motifs supérieurs » qui déterminent le Père céleste à pardonner à ses enfants sans réclamer d'eux aucune réparation objective! Certes, nous n'acceptons pas la conception ultra-juridique de la Rédemption. Du moins, ne l'oublions pas, cette théorie offre l'immense mérite de maintenir fermement la justice et la majesté du Tout-Puissant. Nos Pères s'inspiraient des leçons de Saint Anselme, quand ils se montraient si soucieux de « l'honneur de Dieu », et Adolphe Monod était lui-même un écho de ce grand penseur du moyen-âge quand il s'écriait : « Loin de moi un salut où la gloire de Dieu perdrait! » Aussi, la théorie d'Anselme, malgré ses indéniables lacunes, nous paraît-elle,

Digitized by Google

sous ce rapport, bien plus fidèle que celle de Ritschl aux intuitions et à l'esprit de l'enseignement scripturaire.

Du reste, nous en sommes fermement convaincu, si Dieu pardonnait aux pécheurs sans attester par l'expiation de la croix l'indestructible réalité de sa justice, le Père céleste n'atteindrait point le but supérieur qu'il poursuit, c'est-à-dire le salut définitif de l'humanité. En effet, le pardon ne peut être une grâce que quand il est le point de départ d'un relèvement véritable. Or, si vous niez la nécessité de l'expiation, si vous enseignez que Dieu pardonne inévitablement en vertu de son amour éternel, ne voyez-vous pas que vous autorisez en quelque sorte l'homme à se faire illusion sur la tragique portée du mal moral? Ne sentez-vous pas que vous provoquez par là son indifférence, que vous encouragez en un sens la facile indulgence avec laquelle il juge, d'ordinaire, ses défaillances et ses transgressions? Pourquoi, en effet, condamnerait-il ses péchés avec plus de sévérité que le Seigneur lui-même? Pourquoi serait-il plus préoccupé que le Dieu saint de maintenir l'ordre au sein du désordre, et la justice au sein de l'iniquité? Ne voit-on pas que la justification, ainsi comprise, loin de sauver l'homme, contribuerait à sa perte, en diminuant son respect pour le bien et sa haine pour le mal?

Dans l'un des derniers articles de revue qu'il ait écrit, Ritschl déclarait naguère que le pécheur pardonné peut très bien comprendre la gravité du châtiment mérité par ses désobéissances, s'il éprouve d'amers regrets au sujet de sa conduite passée et s'il

Digitized by Google

ressent une véritable « horreur pour les nouvelles fautes » *(Abscheu vor neuer Sünde)* dont il se rend coupable (1). Mais, encore une fois, si l'on estime que Dieu n'a point jugé nécessaire de démontrer en Golgotha sa justice (Rom. III, 25) avant de pardonner l'homme déchu, comment celui-ci pourrait-il bien être convaincu de la profondeur de sa misère et de la grandeur de sa culpabilité morale? Ne sera-t-il pas porté à croire que sa conscience l'induit en erreur quand elle proclame l'existence d'un Dieu saint qui juge, qui condamne et qui punit sévèrement le péché? « Étant donné notre sentiment ordinairement affaibli du péché, notre indulgence naturelle pour nous-mêmes, notre tendance constante à calmer les indignations de notre conscience quand elle se réveille, il faut un pardon qui foudroie le péché... Un pardon qui diminuerait les saintes exigences de la loi divine ou tendrait à les faire considérer comme aisément négligeables, diminuerait d'autant, non seulement la haine du péché, mais encore le sentiment de la souveraineté de Dieu, de son droit à nous posséder tout entiers... Le relèvement moral de l'homme réclame un pardon... qui soit une condamnation autant qu'une grâce, un pardon qui inspire autant d'horreur et de haine pour le péché que d'amour et de reconnaissance pour Dieu, un pardon qui révèle à l'homme les profondeurs tragiques du péché en même temps que les profondeurs insondables de l'amour éternel, un pardon où la colère contre le péché et la miséricorde pour le pécheur se montrent ensemble à un degré in-

(1) *Theologische Literaturzeitung*, 10 März 1888, p. 114-115.

Digitized by Google

fini (1). » Or, le pardon des péchés tel que Ritschl le conçoit est de nature à rendre le pécheur indulgent plutôt qu'inflexible et rigoureux à l'égard du péché. La doctrine de l'expiation, au contraire, n'enseigne pas seulement à l'homme la haine du mal; elle lui apprend aussi à *vouloir* énergiquement le bien. Celui qui est fermement persuadé que sa dégradation morale a nécessité la mort du Saint et du Juste, celui qui voit dans le drame sanglant de Golgotha l'amère condamnation de ses propres péchés, celui-là ne peut se faire d'illusions sur la sévérité avec laquelle le Père céleste juge la transgression de sa loi, et se voit comme obligé de s'écrier avec un païen converti qui avait mieux compris la doctrine de la croix que beaucoup de savants théologiens : « La croix de Jésus-Christ me condamne à être saint! »

(1) Bois, *De la nécessité de l'expiation (Revue théologique*, 1888, p. 111, 108-109).

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA NOTION DOGMATIQUE DE LA JUSTICE DIVINE

Nous avons vu plus haut que, d'après Ritschl, la justice de Dieu se confond, en fait, avec son amour (1). Dans le troisième volume de *Justification et Réconciliation*, notre auteur se plaçant à un point de vue dogmatique soumet à une critique vigoureuse et habile la conception orthodoxe de la justice, conception qui implique inévitablement la nécessité de l'expiation. La justice, dit-il, au sens de la théologie traditionnelle, est un attribut quiescent *(ruhende Eigenschaft)*, une loi impersonnelle et absolue aux exigences de laquelle la volonté divine elle-même ne saurait se soustraire (2). A certains égards, ne peut-on pas dire aussi que Ritschl semble parfois représenter l'amour de Dieu comme je ne sais quel attribut souverain dans lequel s'exprime toute l'essence divine et en vertu duquel le Créateur est comme tenu de poursuivre nécessaire-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 446.
(2) *Id.*, III, 236-237.

Digitized by Google

ment le salut de ses créatures? Sans doute, notre théologien ne manquerait pas de nous répondre que Dieu est essentiellement amour parce qu'Il veut être tel (1). Mais nous ne comprenons pas autrement nous-même la justice de Dieu! Celle-ci est, pour nous, non une nécessité fatale s'imposant comme du dehors à la personnalité divine, mais une loi morale que l'Être suprême a Lui-même instituée. Il est juste, parce qu'Il le veut ainsi et Il manifeste à nous sa justice dans des effets actifs dont la révélation chrétienne atteste la réalité (Rom. III, 25).

Ritschl reproche aussi à l'ancienne orthodoxie protestante d'avoir considéré les rapports qui existent entre l'homme et Dieu comme des rapports purement juridiques, semblables à ceux que le droit public établit entre l'individu et l'État (2). Pas plus que Ritschl, nous n'admettons qu'on puisse assimiler la loi civile à la loi morale. La première n'a ni la portée ni l'ampleur souveraine de la seconde, et emprunte à celle-ci toute son autorité. Une législation politique n'a de crédit à nos yeux qu'autant qu'elle nous paraît être une traduction humaine des éternels principes de l'éthique.

D'après Ritschl, la justice divine, au sens où la théologie traditionnelle entend ce mot, ne se distinguerait pas spécifiquement de la justice humaine. De même que celle-ci a pour but de faire respecter les droits de chacun et de récompenser ou de punir chaque individu, suivant sa conduite morale; de même,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 268-269.
(3) *Id.*. III, 238-243.

Digitized by Google

dans la théorie orthodoxe, Dieu se comporte vis-à-vis de ses créatures comme un chef d'État et accorde à tout être humain qui observe ses lois la vie éternelle à laquelle il a un droit inné, en vertu de sa naissance même (1). Cette conception pharisaïque de la justice divine ne saurait être évidemment celle d'un théologien évangélique. Dieu, en effet, n'est point lié vis-à-vis de l'homme comme l'est un législateur vis-à-vis de ceux qu'il gouverne. La loi civile est obligée de tenir compte des droits naturels de l'individu, elle doit les respecter; elle les constate, mais elle ne les crée pas. L'homme, au contraire, n'est porteur d'aucun droit inné vis-à-vis de Dieu. Le Créateur ne doit rien à sa créature. S'Il lui accorde la vie éternelle, c'est qu'Il le veut bien, mais Il n'est point tenu de la lui donner en vertu d'un contrat bilatéral. « Quand vous avez fait tout ce qui vous a été ordonné, s'écrie Jésus, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles; nous avons fait ce que nous devions faire » (Luc XVII, 10). Ainsi, le Père céleste promet à ceux qui Lui obéissent la vie éternelle, non à titre de salaire, mais à titre de récompense gratuite et imméritée (Rom. VI, 23). La justice divine, d'après les Écritures, n'est donc pas autre chose que la sanction donnée par Dieu aux promesses qu'Il a librement faites à l'humanité. C'est dans ce sens que la Bible assimile souvent la justice de Dieu à sa fidélité.

Ritschl assure que le principe juridique, suivant lequel les méchants doivent être punis et les bons récompensés, est un principe qui, loin d'être chrétien,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 234-235, 241-243.

Digitized by Google

repose sur la conception particulière que les anciens Grecs avaient de l'État (1). Nous ne chercherons pas à contrôler la vérité historique de cette assertion. Nous nous contenterons de faire remarquer, en passant, que s'il fallait en croire Lüdemann (2), la notion juridique de la justice serait d'origine judaïque et non d'origine hellénique. D'après Ritschl lui-même, du reste, les Pharisiens du temps de Paul (3) et les chrétiens de Rome placés sous l'influence de la culture grecque (4), professaient aussi bien que les anciens Hellènes le principe de la double rémunération. Cette conception de la justice rétributive de Dieu est donc moins étroite, moins exclusivement « païenne » que ne le feraient supposer certaines déclarations de notre auteur. Au reste, ce qui nous importe ici, c'est le témoignage de la Bible elle-même. Or, nous l'avons prouvé, l'Ancien comme le Nouveau Testament enseignent que par respect pour ses propres lois et non par soumission à je ne sais quel fatum aveugle, Dieu châtie ceux qui violent sa volonté et bénit ceux qui s'y conforment. Ritschl a donc raison de soutenir qu'il y a une différence essentielle entre la notion biblique et ce qu'il appelle la notion hellénique et pharisaïque de la justice divine, en ce sens que, au point de vue des Écritures, Dieu n'est nullement tenu de rémunérer les services que prétend Lui rendre l'homme vainement fier de ses propres mérites. Le Tout-Puis-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 247-248.
(2) Voir Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, I, p. 7.
(3) *Rechtf. und Vers.*, II, 317 sq.
(4) *Id.*, II, 317-318.

Digitized by Google

sant n'a jamais formé avec ses créatures une « alliance des œuvres » *(fœdus operum)*, d'autant plus qu'un tel pacte ne serait guère à l'avantage de l'humanité, attendu que, comme on l'a dit, « l'enfer est toujours mérité, le ciel jamais. » Le salut est donc une grâce, et quand le Seigneur récompense les justes, quand Il comble de ses biens ceux qui observent sa loi, Il couronne, en définitive, ses propres dons *(sua dona coronat)*. Il n'en est pas moins vrai, d'autre part, que tous les écrivains sacrés proclament avec une égale énergie la réalité de cette justice répressive de Dieu qui affirme les droits du Créateur vis-à-vis de ses créatures rebelles et qui se manifeste dans les châtiments qu'Il inflige tôt ou tard aux transgresseurs de sa loi sainte.

Ritschl ne veut voir dans la justice divine qu'un moyen auquel Dieu recourt pour réaliser ses plans d'amour à l'égard de l'humanité. A son avis, de même que, suivant les principes les mieux établis de toute jurisprudence, la punition infligée par les juges aux transgresseurs de la loi civile concourt au bien public en maintenant l'ordre et la tranquillité au sein de la société humaine; de même Dieu, d'après l'Ancien Testament surtout, punit les méchants non pour accorder une satisfaction idéale à sa justice, mais pour atteindre sa fin suprême, le salut des justes (1). Au point de vue juridique, cette notion du châtiment n'aurait peut-être pas été du goût de Paul (Rom. XIII, 4) et nous paraît assez discutable, car si les législations

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 248-249 — Cf. *Unterricht in der christl. Religion*, § 42 c.

Digitized by Google

humaines avaient pour but unique d'assurer la prospérité d'une nation *(Wohlfahrt eines Volkes)*, nous ne voyons pas pourquoi les magistrats n'auraient pas le droit et le devoir de condamner à mort un fou qui trouble parfois le repos public autant que le pire des criminels.

Au surplus, le Dieu tout-puissant n'est point un simple législateur. Les violations positives de sa loi sainte ont une tout autre portée que les infractions commises par l'homme contre une loi promulguée par des êtres faillibles et charnels comme lui. Ritschl dit quelque part que, d'après la théorie orthodoxe, la plus petite transgression morale est jugée digne de mort, tandis que dans tous les codes de loi la punition prononcée par les juges doit être mesurée à la gravité du crime qu'il s'agit de réprimer (1). Mais cet argument démontre précisément qu'on ne peut assimiler le péché à telle ou telle faute dont un homme se rend coupable, quand il désobéit aux lois de son pays. S'il est grave de se révolter contre la justice de l'homme, il l'est bien plus de s'élever contre la justice de Dieu. Par conséquent, serait-il prouvé que les législateurs humains ont exclusivement pour but de sauvegarder le bien public, il ne résulterait point nécessairement de là que la justice divine ait uniquement pour objet le salut des fidèles. Un magistrat peut n'avoir pas le droit *moralement* de punir de mort un homme qui a commis tel ou tel acte formellement défendu par le code civil; Dieu qui a tout pouvoir sur ses créatures a le droit, quand Il le juge

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 243-244.

Digitized by Google

bon, de châtier leurs écarts avec une sévérité absolue. Il se doit à lui-même de ne point laisser profaner sa majesté sainte. « Que ton nom soit sanctifié », est-il dit au début de l'oraison dominicale. Dès lors, s'il est certain que la justice divine est essentiellement réparatrice, et tend avant tout, même quand elle éprouve l'homme, à provoquer son relèvement moral, il est tout aussi certain qu'elle peut, dans certains cas, se manifester dans la destruction, dans le suprême anéantissement des pécheurs. S'il n'en était ainsi, pourquoi les apôtres et Jésus-Christ lui-même nous diraient-ils que le péché contre le Saint-Esprit, par exemple, ne sera pardonné à l'homme ni dans ce monde ni dans l'autre (Matth. XII, 32)? Ce verset et les textes parallèles démontrent combien il est faux de soutenir que les châtiments divins ont pour but unique l'amélioration des coupables ou l'accomplissement final du salut de l'humanité.

Soit pour tenir quelque peu compte des passages dans lesquels l'Ancien et le Nouveau Testament parlent de la punition sévère dont Dieu menace les pécheurs, soit pour demeurer fidèle à sa définition du châtiment, Ritschl affirme que Dieu anéantira les impies, au jugement dernier, pour consommer le salut des justes (1). Nous avons déjà montré que cette assertion a tout l'air d'une échappatoire. En effet, si l'on prétend que la justice répressive de Dieu est une invention de la théologie traditionnelle, en vertu de quel principe pense-t-on que le Tout-Puissant détruira les rebelles, au grand jour des rétributions?

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 249; II, 108-110, 114-116

Digitized by Google

Pour réaliser pleinement la rédemption des fidèles ? Mais, encore une fois, en quoi l'élimination des uns peut-elle bien contribuer au salut des autres? Ritschl ne répond point, pour cause, à une telle question, et bien qu'il ne se prononce point catégoriquement à cet égard, les prémisses de son système théologique impliquent logiquement la doctrine du rétablissement final. Si Dieu est exclusivement amour, il est difficile de concevoir pour quel motif Il pourrait bien se résoudre à exterminer même ceux qui opposent une résistance obstinée à ses desseins (1).

Au reste, nous ne reprochons pas seulement à Ritschl de rendre moralement impossible, par ses théories, toute manifestation de la justice répressive de Dieu, lors du jugement dernier; nous estimons qu'il commet une erreur des plus graves quand il nie que cette justice distributive s'actualise et s'affirme jamais dans la vie présente. Même au point de vue de Ritschl, on ne voit pas comment Dieu pourrait parachever le salut du monde et fonder définitivement son royaume au sein de l'humanité, s'il ne réduisait parfois à l'impuissance, dans l'économie actuelle, les éléments hostiles à l'accomplissement de ses desseins. Or, après avoir constaté que telle semble bien être la pensée des auteurs de l'Ancien Testament (2), Ritschl assure que, suivant les écrivains du Nouveau, la colère de Dieu a un sens eschatologique et ne s'exerce par conséquent jamais ici-bas à l'égard des pécheurs rebelles. Ainsi, d'après notre

(1) Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 362-363.
(2) *Rechtf. und Vers.*, II, 108-110, 124-138.

Digitized by Google

auteur, le monde n'est le théâtre d'aucune manifestation de la justice distributive de Dieu! Le Père céleste, nous dit-on, fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et pleuvoir sur les justes et sur les injustes (1)! Le Dieu qui rémunère miséricordieusement les uns et punit sévèrement les autres est une « idole » de la théologie naturelle (2)! — Certes, nous reconnaissons que les manifestations de la justice divine sont ici-bas intermittentes, irrégulières et partielles, précisément parce qu'une manifestation continue de cette justice supprimerait entièrement la liberté de l'homme. L'histoire du monde n'est pas toujours le jugement du monde, quoi qu'en ait dit Schiller *(Die Weltgeschichte ist das Weltgericht)*. Toutefois, l'Écriture sainte enseigne très clairement que Dieu n'est pas un spectateur oisif de l'univers. Il inflige parfois dès ici-bas aux individus, comme aux nations elles-mêmes, de rudes et terribles châtiments. La destruction de Sodome, les douloureuses afflictions d'Israël dans l'ancienne alliance, la mort soudaine d'Ananias et Saphira dans la nouvelle (Actes v, 1-11) montrent, en dépit des assertions contraires de Ritschl (3), que, pour les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament, la justice divine intervient, à son heure, dans le cours des choses humaines, et affirme, aux yeux de l'homme, son indestructible réalité.

La conscience humaine, comme la Parole de Dieu, proclame la nécessité morale d'un châtiment du pé-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 247.
(2) *Id.*, III, 249.
(3) *Id.*, II, 138-139.

Digitized by Google

ché. Elle a soif de justice et réclame impérieusement la punition de l'iniquité. Quand un homme méchant et pervers tombe lui-même dans les pièges qu'il a tendus à l'innocent, quand il est victime de sa propre perfidie, nous éprouvons au fond de l'âme je ne sais quel soulagement immense et nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître dans ces justes jugements du coupable la main du souverain Juge. Ah ! le Dieu de Ritschl qui ne réagit jamais contre le mal, qui permet éternellement ici-bas l'écrasement des faibles par les forts et le triomphe insolent de l'iniquité, ce Dieu qui semble considérer avec une impassibilité sereine ces débordements, ces crimes, et ces abominables injustices qui révoltent tout cœur généreux, ce Dieu là est une « idole métaphysique », une froide entité qui rappelle plus « l'acte pur » d'Aristote que le Dieu vivant de l'Évangile. Bien plus, si le Dieu révélé par Jésus-Christ était un Dieu dont l'amour, semblable au soleil du monde physique, éclaire et réchauffe avec une égale indifférence les êtres les plus avilis comme les êtres les plus saints, un tel Dieu serait moralement inférieur au Dieu du pharisaïsme et de l'hellénisme, dont la justice répressive châtie le mal avec une inexorable rigueur. Un tel Dieu serait dépouillé d'un des plus nobles attributs de la divinité, et serait à peine digne dès lors de notre respect, pour ne pas dire de notre amour.

Ritschl est conséquent avec lui-même quand, après avoir soutenu que la justice divine n'est jamais, à proprement parler, répressive, il conteste absolument la nécessité de l'expiation. Mais nous devons constater, d'autre part, qu'en méconnaissant ainsi l'instinct

Digitized by Google

de justice que tout homme porte en lui, notre théologien supprime l'un des éléments essentiels du problème qu'il cherche à résoudre. En effet, Ritschl considère le Christianisme comme la religion parfaite, parce que l'Évangile satisfait l'aspiration de l'esprit humain à maintenir son entière autonomie morale vis-à-vis de la nature (1). Or, notre conscience n'a pas seulement soif d'indépendance, elle a soif d'expiation, comme l'attestent les rites sanglants et les sacrifices propitiatoires en usage dans presque toutes les religions connues, depuis les plus raffinées jusqu'aux plus grossières. L'institution même de la messe, pour être contraire à l'enseignement chrétien, n'en témoigne pas moins du besoin constant qu'éprouve l'âme humaine à sentir son péché objectivement réparé. Cet instinct d'expiation n'est-il pas, pour parler comme Ritschl, un « jugement qualificatif » *(Werthurtheil)*, dont un dogmaticien doit autant tenir compte que du penchant naturel de l'homme à la liberté? Oserait-on soutenir que ces aspirations permanentes et universelles de l'âme humaine sont de vaines chimères, ou qu'une simple proclamation du pardon divin suffit pour leur accorder pleine satisfaction? Mais alors pourquoi ne pas taxer d'illusions le sentiment que le pécheur a de sa coulpe et le besoin qui le travaille d'obtenir l'assu-

(1) Faisons-le observer en passant, Ritschl proclame d'une part la divinité du Christianisme en alléguant que seule la religion chrétienne satisfait pleinement notre soif de vie éternelle, et il présente d'autre part comme naturelle et nécessaire cette mort physique qui contredit si formellement notre « besoin de vie » *(Anspruch auf Leben)*!

Digitized by Google

rance de la rémission de ses péchés ? Il est impossible de s'arrêter sur cette pente funeste, et l'on glisse ainsi de nouveau dans ce subjectivisme outré qui est l'un des écueils les plus dangereux du système théologique de Ritschl.

Enfin, si l'on enseigne, comme Ritschl, que la justice suprême de Dieu ne se révèle dans aucun événement de la vie présente, l'on doit presque nécessairement renoncer à croire que Dieu infligera un châtiment quelconque aux pécheurs inconvertis dans la vie à venir. En effet, si Dieu ne se manifestait jamais comme juste dans l'histoire de l'humanité, il lui serait moralement impossible, au jour du jugement, de déployer à l'égard des transgresseurs de sa volonté une rigueur soudaine dont il n'aurait jamais donné l'exemple auparavant. Les coupables, atteints si tard par une telle punition, auraient lieu de se plaindre d'un jugement qui fondrait ainsi sur eux d'une manière aussi brusque et aussi inopinée. Voilà encore l'une des raisons qui établissent la nécessité de l'expiation ; car si le sacrifice du Calvaire était uniquement, comme le veut Ritschl, un témoignage de l'amour de Dieu et non une révélation de sa justice répressive, le pécheur impénitent n'aurait-il pas le droit de dire à Dieu : « Tu m'as révélé ta miséricorde par un acte de pure grâce, de sorte qu'il n'est plus resté de place dans mon esprit pour croire à la possibilité d'un châtiment final. » L'expiation de la croix a précisément pour but d'empêcher l'homme de pouvoir jamais se retrancher derrière de telles excuses et réserve expressément l'acte futur du jugement à l'égard de ceux qui repoussent le pardon

Digitized by Google

divin (1). Une fois de plus, nous devons constater ici qu'il est difficile de ne point professer la doctrine du rétablissement final, quand on repousse la doctrine de l'expiation.

Avec beaucoup d'autres théologiens, Ritschl reproche à la théologie traditionnelle d'introduire en Dieu lui-même une sorte d'antagonisme latent, de dualisme intérieur entre sa justice qui tend exclusivement à punir les pécheurs et sa grâce qui cherche avant tout à leur pardonner (2). Au fond, assure notre théologien, dans le système orthodoxe, l'amour de Dieu est tellement limité *(beschränkt)* par sa justice qu'il est presque entièrement sacrifié aux inexorables revendications de celle-ci (3). Cette objection est en partie fondée. Les anciens théologiens ont souvent eu le tort d'ériger l'amour de Dieu et sa justice en personnages réels engageant entre eux la plus étrange des luttes, et finissant par signer une sorte de compromis dont la mort de Jésus-Christ constituait le fondement et le prix. Une conception aussi peu spiritualiste est contraire à l'enseignement biblique et aux postulats de la conscience. Pour les auteurs sacrés, nous l'avons vu, la justice et l'amour de Dieu sont en harmonie constante et contribuent l'une et l'autre au salut du monde. « L'amour de Dieu vis-à-vis des pécheurs réclame et favorise l'œuvre de la

(1) Cf. Godet, *Études bibliques*, deuxième série, 3e édition, p. 166.
(2) *Rechtf. und Vers.*, III, 250-254.
(3) *Id.*, III, 251-252.

Digitized by Google

justice réparatrice, de même que la justice, loin de contredire l'amour, sert sa cause, prépare son triomphe, en punissant comme en justifiant le coupable (1). » Aussi, les écrivains du Nouveau Testament présentent-ils la justice et l'amour de Dieu comme inséparablement unis dans l'œuvre de la Rédemption, et Saint Paul surtout voyait dans la mort de Jésus-Christ la synthèse sublime de la justice et de la miséricorde (Rom. III, 25; V, 8; VIII, 39). « D'après la conception biblique, dit excellemment Gess, le salut du monde n'est point arrivé malgré la justice de Dieu, mais par le moyen de cette justice (2). »

La justice et l'amour de Dieu sont donc deux attributs divins qui, pour être distincts l'un de l'autre, n'en sont pas moins étroitement associés. Nous comprenons très bien, dès lors, que Ritschl ait essayé de grouper synthétiquement tous les modes de la person-

(1) Matter, *Trois essais de théologie,* p. 88.

(2) V. *Die Nothwendigkeit des Sühnens Christi (Jahrbücher für deutsche Theol.*, 1859, p. 490). — Si le sacrifice du Calvaire est un effet positif de la miséricorde divine, a-t-on dit quelquefois, pourquoi soutenez-vous que ce sacrifice a eu pour but de réconcilier Dieu avec cette humanité à laquelle il donne en Jésus-Christ un si vivant témoignage de son amour? Nous ne croyons pas que l'on puisse accuser de contradiction sur ce point les théologiens qui admettent la doctrine de l'expiation. Dira-t-on qu'un père n'aime pas son enfant quand il refuse de lui pardonner aussi longtemps qu'il n'a pas obtenu de lui une réparation de la faute qu'il a commise? De même, Dieu n'a jamais cessé d'aimer les pécheurs, mais il ne peut leur communiquer son amour qu'autant qu'ils reconnaissent leur culpabilité morale et s'en humilient profondément. En nous amenant, par son sacrifice expiatoire, à condamner à notre tour le péché comme il le condamne lui-même, Jésus-Christ ouvre la voie à la grâce divine qui peut, dès lors, se répandre librement dans les cœurs contrits et repentants (Rom. V, 5).

Digitized by Google

nalité divine et qu'il ait tenté, en particulier, de prouver que la justice elle-même, comme les autres attributs divins, dérive d'un prédicat suprême, l'amour. Sans doute, on peut toujours objecter à Ritschl que, pour définir exactement un être moral, il n'est pas nécessaire de réduire à l'unité toutes les qualités spirituelles ou intellectuelles qui le distinguent. En outre, le théologien qui cherche à supprimer toute différence essentielle entre les attributs de Dieu risque de tomber inconsciemment dans l'erreur de Spinoza qui considérait toute détermination comme une négation, et pour lequel la divinité était une substance impersonnelle et absolue. Toutefois, nous l'accordons, Ritschl est bien dans son rôle quand il montre que l'amour domine toutes les autres perfections du Père céleste. Mais nous devons le désapprouver hautement quand, sous prétexte que justice et grâce s'excluent, il immole sur l'autel de l'amour cette justice divine dont la Bible atteste énergiquement la réalité. Supprimer, en un tour de main, l'un des termes du problème à seule fin de donner à celui-ci une solution satisfaisante, serait un procédé plus digne de Procuste que d'un théologien soucieux de respecter avant tout la vérité. L'Écriture nous parle de la justice répressive de Dieu, aussi bien que de son amour. Vous avez le droit d'affirmer que ces deux prédicats divins ne sont nullement en désaccord; vous n'avez pas le droit de faire disparaître l'un pour maintenir pleinement l'autre. De ce que l'homme, avec ses lumières insuffisantes et son esprit borné, est incapable, comme aurait dit Bossuet, de distinguer le point où se rejoi-

Digitized by Google

gnent les deux bouts de la chaîne des perfections divines, il ne résulte nullement qu'il ait le droit de sacrifier l'un de ces attributs à celui qui lui paraît le mieux exprimer l'essence de la divinité.

Du reste, malgré tous ses efforts, Ritschl ne parvient pas à éviter le dualisme moral que l'orthodoxie ecclésiastique statue, d'après lui, entre l'amour et la justice répressive de Dieu. D'après notre auteur, en effet, l'amour du Père ne saurait s'étendre à ceux chez lesquels l'intention de résister à l'ordre divin est une décision définitive et consciente. Au jour du jugement, le Seigneur détruira ou réduira à l'impuissance ceux qui s'opposent délibérément à ses desseins. Or, nous le demandons : n'est-ce point en vertu de sa justice que Dieu anéantira, au « jour de la colère », ceux qui résistent à sa volonté? Il est vrai que Ritschl assure qu'on ne peut savoir s'il y a réellement des hommes assez endurcis dans le mal pour être à tout jamais inaccessibles à la grâce de Dieu (1). Mais cette réserve n'en démontre pas moins que notre auteur admet, en théorie tout au moins, qu'il peut y avoir des pécheurs susceptibles de se dérober aux sollicitations de l'amour divin. N'est-ce point reconnaître par là même qu'un conflit pourrait un jour éclater en Dieu entre sa miséricorde et sa justice? Combien n'est-il pas plus simple d'affirmer que la grâce de Dieu n'exclut point sa justice et que l'amour du Père, suivant la propre remarque de Ritschl, ne saurait s'imposer aux pécheurs qui rejettent obstinément le pardon divin! (2)

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 362-363.
(2) Cf. *Rechtf. und Vers.*, III, 362.

Digitized by Google

Si l'on soutient, allègue Ritschl en dernier lieu, que le Christ a satisfait pleinement, par sa mort, à la justice de Dieu, le pardon que le Père céleste nous confère en Jésus notre substitut est une créance qu'Il acquitte à notre égard, et non une grâce qu'Il nous accorde. Renvoyer de prison un criminel quand il a subi sa peine, ce n'est point vraiment lui pardonner (1). Pour répondre à cet argument que Socin avait jadis invoqué contre la doctrine de l'expiation, on a dit que le salut qui nous a été acquis par le sang de Christ est bien un acte de libre miséricorde de la part du Père, puisque c'est celui-ci qui paye la dette et en fournit le prix dans la personne de son Fils. (2). Ritschl ne saurait tenir cette réponse pour suffisante, puisqu'elle suppose une conception métaphysique de la divinité du Christ que notre auteur tient pour erronée. Mais il n'est pas difficile, pour d'autres motifs, d'écarter l'objection de Ritschl. Le salaire du péché, d'après la Parole de Dieu, c'est la mort, la perdition éternelle. Or, l'Évangile nous déclare qu'à cause de Jésus-Christ et de son sacrifice expiatoire, Dieu offre la vie éternelle à ceux qui, par la foi, meurent crucifiés avec leur Sauveur. En d'autres termes, Dieu aurait pu condamner chaque pécheur à la destruction et à la ruine; dans sa miséricorde, Il promet l'éternelle félicité à tout homme qui reconnaît dans le supplice de la croix le châtiment qu'il aurait mérité. Comment n'aurions-nous pas le droit de voir dans

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 255, 86-87.

(2) Cf. *Histoire du dogme de la Rédemption*, etc., par Pozzy, Paris, Meyrueis, 1868, p. 186-187.

Digitized by Google

le salut qui nous est procuré par Christ un pardon réel et absolument gratuit (1)?

En résumé, toutes les objections que Ritschl élève contre la conception biblique de la justice rétributive sont, au fond, toutes dictées par l'antipathie qu'inspire la doctrine de l'expiation à ceux d'entre les théologiens qui ne veulent voir dans la Rédemption qu'un fait moral. Les notions de droit, de justice, dit-on, appartiennent à un ordre d'idées inférieur, au domaine du légalisme étroit et mercenaire. Nous avons eu l'occasion, bien des fois, dans le cours de ce travail, de montrer que le juridique est, après tout, un aspect du moral, et qu'à cet égard on peut dire que la justice moralise l'amour auquel elle tient lieu de règle et de loi (2). C'est la justice de Dieu qui maintient l'ordre dans l'univers et qui prévient ou corrige par des châtiments parfois sévères les entraînements funestes de l'homme déchu. La justice est donc un attribut divin essentiellement moral, puisqu'elle contribue à sa ma-

(1) Ritschl conteste (*Rechtf. und Vers.*, III, 86, 88) qu'on puisse assimiler le pardon que Dieu accorde aux pécheurs au droit de grâce qu'un chef d'État a le droit d'exercer, dans certains cas, en faveur des transgresseurs de la Loi civile. Comme Ritschl, mais pour d'autres raisons que lui, nous contestons la justesse d'une telle assimilation. Les législations humaines les plus parfaites peuvent parfois consacrer juridiquement de réelles iniquités. *Summum jus*, dit le proverbe, *summa injuria*. Le droit de grâce a pour but précisément d'empêcher que l'application strictement littérale de la loi ne constitue une véritable injustice. Mais la justice divine ne peut se tromper; ses jugements sont équitables. On ne peut donc considérer le pardon comme une amnistie pure et simple qui porterait atteinte à la nécessité de l'expiation.

(2) Voir l'excellente conférence de M. Trial sur *Amour et Justice* (*Conférences*, par L. Trial, Fischbacher, 1890).

Digitized by Google

nière au triomphe du bien dans le monde. A ce point de vue, l'expiation de la croix n'a rien qui puisse choquer notre sens moral. Elle démontre, au contraire, avec une puissance souveraine, que Dieu respecte ses propres lois, qu'Il n'efface pas d'un trait de plume les décrets dont Il est lui-même l'auteur, et qu'après avoir déclaré le péché digne de mort, Il ne consent à pardonner les pécheurs qu'au moment même où Il fait le plus manifestement éclater sa justice.

Ritschl adresse à la notion orthodoxe de la justice certaines critiques dont nous reconnaissons la parfaite légitimité. Ainsi, les théologiens du XVII^e^ siècle ont souvent exprimé cette idée que le Christ a intégralement satisfait à la justice divine en expiant distinctement sur la croix toutes les fautes, toutes les transgressions que les hommes ont commises dans le passé ou qu'ils commettront dans l'avenir. Ritschl fait observer avec raison qu'on ne peut constater dans le cadre historique de la vie du Sauveur la toute-science grâce à laquelle Jésus aurait eu le pouvoir de ressentir à l'heure de sa passion le *quantum* des punitions encourues individuellement ici-bas par chaque pécheur (1). De plus, si le Christ avait souffert en Golgotha d'une manière tout extérieure et matérielle l'équivalent quantitatif des douleurs méritées par les péchés du genre humain, tous les pécheurs inconvertis ou repentants devraient, depuis lors, être mis nécessai-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 452-453.

Digitized by Google

rement à l'abri de la condamnation divine par le fait même de la mort du Christ, car Dieu n'aurait pas le droit d'infliger à ses créatures coupables une peine assumée d'avance par le Rédempteur.

L'ancienne orthodoxie était également dans l'erreur quand elle enseignait que la justice divine, pour être satisfaite, exige que Jésus ait intégralement subi au Calvaire des souffrances équivalentes en intensité, en quantité et en durée à la somme des souffrances et des peines méritées par l'humanité tout entière. Le Nouveau Testament n'enseigne rien de pareil. Il est évident, tout d'abord, que ces conditions n'ont pas été rigoureusement remplies par le Christ mourant sur la croix, puisque les douleurs ressenties par Jésus en Golgotha n'ont duré que quelques heures, au lieu de se prolonger jusque dans l'éternité. Les théologiens scolastiques du XVII[e] siècle, il est vrai, alléguaient que le Christ étant de nature divine, ses souffrances ont une valeur éternelle et infinie. Mais, comme l'a très bien remarqué Socin, ce n'est point en tant que Fils de Dieu, c'est en tant que Fils de l'homme que Jésus s'est volontairement soumis au supplice ignominieux de la croix. D'après l'Écriture, ce qui constitue la valeur spécifique de l'œuvre de propitiation accomplie par Jésus de Nazareth, c'est sa pleine et entière humanité (Matth. xx, 28; Jean III, 14; I Tim. II, 5-6).

De même, il n'est pas conforme à l'enseignement apostolique d'établir une sorte d'équation numérique entre les douleurs que l'humanité aurait dû souffrir pour ses péchés et les tourments que Jésus a soufferts en Golgotha. On ne mesure pas des quantités

Digitized by Google

de cet ordre aussi aisément qu'on mesure des objets purement matériels. Ce qui, du reste, satisfait la justice divine, ce n'est point un certain *quantum* de souffrances rigoureusement égal à un certain *quantum* de péché. L'équivalence qu'elle réclame est morale et non matérielle, qualitative et non quantitative. Ce qu'elle exige, c'est que l'humanité, dans la personne de son représentant, subisse librement la peine méritée par les pécheurs et s'incline humblement devant ce juste jugement de Dieu. En un mot, ce qui importe à la justice divine, c'est la *réalité* et non la *durée* ou l'*intensité* du châtiment subi sur la croix par Jésus, le second Adam (1). Or, comme le Christ a vraiment

(1) M. Ménégoz trouve défectueux le syllogisme qui résume toute la doctrine paulinienne de la Rédemption : la mort est le châtiment du péché; or, Christ a souffert la mort; donc il a souffert le châtiment du péché. « Dans les prémisses, l'apôtre emploie le terme de *mort* dans deux sens différents. Dans la majeure, la *mort* est *l'anéantissement complet et définitif;* dans la mineure, la *mort* signifie la *peine de mort,* le *décès.* » Or, « si la mort est l'anéantissement absolu... de la vie, Christ n'a pas souffert le châtiment du péché dans toute son étendue », puisqu'il est ressuscité le troisième jour *(Le péché et la Rédemption,* p. 259). Paul était, croyons-nous, trop bon dialecticien pour commettre inconsciemment une confusion aussi grave. A notre avis, la prétendue faute de logique que M. Ménégoz reproche ici à l'apôtre, démontre tout simplement que Paul ne statuait nullement une équivalence mathématique entre les souffrances endurées par Christ sur la croix et celles qu'aurait méritées le genre humain tout entier. L'essentiel, pour l'apôtre, c'était de constater qu'en subissant effectivement sur la croix le châtiment du péché, Jésus-Christ avait accordé à la loi divine violée une sanction objective. Une fois ses droits reconnus, le Tout-Puissant était libre de ressusciter celui qui venait de lui donner une preuve si touchante de sa parfaite soumission à sa volonté. Aussi, aux yeux de Paul, la résurrection de Jésus-Christ n'était-elle pas, comme le pense M. Ménégoz *(op. cit.,* p. 260-261), un acte de justice auquel le Fils avait droit, mais un acte de puissance et de

Digitized by Google

enduré en Golgotha la punition du péché, c'est-à-dire la mort, nous avons le droit de déclarer pleinement suffisante la satisfaction qu'il a accordée à la loi divine par son sacrifice expiatoire.

La théorie juridique de l'équivalence est aussi en contradiction avec la notion scripturaire de la Rédemption, quand elle enseigne que Jésus-Christ, pour nous délivrer réellement de la condamnation divine, a dû, comme tout pécheur, être personnellement l'objet du courroux et de la réprobation de Dieu. Nous ne trouvons nulle part dans le Nouveau Testament une pareille doctrine qu'on a justement qualifiée de blasphème involontaire. Jamais, au contraire, jamais le Père n'a plus aimé, plus admiré, dirions-nous, son divin Fils qu'au moment où, dans ses compassions infinies, Jésus s'est immolé sur la croix pour le salut du monde! Aussi, Saint Paul dit-il explicitement : « Christ s'est livré lui-même à Dieu pour nous, comme une offrande et un sacrifice de bonne odeur ». (Éphés. v, 2). Si la mort expiatoire du Golgotha était pour Dieu un sacrifice *de bonne odeur*, elle lui était donc agréable. « Dieu était en Christ, s'écrie encore Saint Paul, réconciliant le monde avec soi. » « S'Il était en Christ, Il n'était pas contre lui (1). » Les défenseurs de la théorie judiciaire de l'équivalence opposent, il est vrai, à ces textes ceux dans lesquels l'apôtre déclare que Jésus est devenu malédiction (Gal. III, 13) et que Dieu l'a fait péché pour nous (II Cor. v, 21).

miséricorde gratuite de la part du Père (Rom. I, 4; II Cor. XIII, 4 — Cf. I Pierre I, 3).

(1) *De Pressensé, Le siècle apostolique. Deuxième période*, p. 135.

Digitized by Google

Mais, ainsi que l'a fait observer Pfleiderer, Paul se sert ici à dessein de termes abstraits. Il dit : « *Christ est devenu malédiction* » et non : « *Il a été maudit.* » « *Dieu l'a fait péché* » et non : « *Il l'a fait pécheur.* » Au reste, comment le Tout-Puissant aurait-Il pu être irrité contre le Saint et le Juste à l'heure même où celui-ci témoignait de cette obéissance parfaite que le Père allait bientôt récompenser d'une glorification si magnifique? (Phil. II, 8-9).

D'autre part, faut-il admettre que, au moment où Jésus-Christ s'est écrié : « Mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné? » il a cru être personnellement sous le coup de la colère divine? Nous ne le pensons pas. L'abandon n'équivaut point à la colère et nous n'hésitons pas à dire en ce sens avec Ritschl : le Père céleste n'est pas loin de celui qui l'invoque comme *son* Dieu (1). Jésus-Christ se sait le bien-aimé de Dieu dans sa mort, comme il l'avait été durant toute sa vie. Mais, de même qu'il s'écriait en Gethsémané « Père, que cette coupe passe loin de moi! » de même, il demande au Calvaire *pourquoi*, c'est-à-dire *dans quel but* Dieu a jugé nécessaire de l'abandonner au tragique châtiment du péché. On comprend, en effet, toute l'horreur que devait inspirer au Prince de la vie, au Juste par excellence, cette mort qui, suivant l'Écriture, est le salaire du mal moral. En se voyant traité comme le dernier des pécheurs, condamné à périr sur ce gibet ignominieux de la croix dont la loi disait : « Maudit est quiconque est pendu au bois! », on conçoit que Jésus ait frémi jusqu'au fond de l'âme et qu'il ait

(1) *Rechtf. und Vers.*, II, 156.

Digitized by Google

poussé son funèbre cri d'agonie : « Pourquoi m'as-tu abandonné? » Ne cherchons donc pas à retrancher de l'Évangile cette exclamation douloureuse; mais ne disons pas non plus qu'elle prouve que Jésus a ressenti « l'horrible angoisse de l'enfer », qu'il a « enduré les tourments des damnés » ou « goûté la mort de l'âme », « la mort seconde »; évitons des expressions de ce genre qui éveillent dans les esprits des idées étrangères aux livres saints. Contentons-nous, enfin, d'affirmer que Jésus-Christ a volontairement accepté en Golgotha la punition effective du péché, sans tenter d'établir une équivalence mathématique entre la mort du divin crucifié et la mort éternelle encourue par les pécheurs.

Pour être logique, la théorie ultra-juridique devrait soutenir que Jésus-Christ a été personnellement l'objet de la réprobation et de la malédiction divines non seulement au Calvaire, mais pendant toute sa vie, car le pécheur se sent sous le poids de la colère de Dieu non seulement à certains moments de son existence, mais aussi longtemps qu'il vit dans le péché. Or, on le sait de reste, loin d'être haï du Père, Jésus a mérité d'être appelé durant tout le cours de sa carrière terrestre « le Fils bien-aimé ». « Le Père m'aime, dit-il à ses disciples, parce que je donne ma vie afin de la reprendre » (Jean x, 17).

Il est vrai que, suivant la théorie de l'équivalence, le seul fondement de notre justification est la mort sanglante, la passion du Christ au Calvaire. Mais si

Digitized by Google

ce point de vue était juste, on ne comprendrait pas pourquoi Jésus a vécu avant de mourir, pourquoi il n'est pas monté sur la croix aussitôt après être venu du ciel. En outre, comme le remarque Ritschl (1), Jésus a pardonné le péché de certains hommes bien avant sa mort (Marc II, 5-11; Luc VII, 48), ce qui prouve qu'il ne rapportait pas uniquement la rédemption des pécheurs au fait matériel de la crucifixion. Aux yeux de Saint Paul lui-même, quoi qu'on en ait dit (2), la mort de la croix était *essentiellement*, mais non *exclusivement* le moyen de notre réconciliation avec Dieu. Dans divers textes, en effet, l'apôtre présente la vie d'obéissance du Christ comme inséparable de son sacrifice expiatoire. C'est ainsi qu'il déclare que, « par l'obéissance d'un seul, plusieurs seront rendus justes » (Rom. V, 19), et que Jésus « a été obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix » (Phil. II, 8). « S'il *a été obéissant jusqu'à la mort*, il n'a pas été obéissant seulement dans la mort », s'écrie judicieusement M. de Pressensé (3). Est-ce à dire, comme le pense Ritschl, que la Rédemption consiste uniquement dans l'obéissance suprême rendue à Dieu par Jésus-Christ, dans la consécration active qu'il lui a faite de sa personne pendant sa vie entière, en unissant toujours sa volonté à celle du Père qui l'avait envoyé? (Jean IV, 34) (4). Telle n'est certes pas notre pensée. Jésus-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 506, 511-512.

(2) Cf. *Le péché et la Rédemption*, par Ménégoz, p. 237.

(3) *Le siècle apostolique*, deuxième période, p. 136.

(4) *Rechtf. und Vers.*, II, 238-242. — *Unterricht in der christl. Religion*, § 41 *c*.

Digitized by Google

Christ lui-même attribue à sa mort une portée particulière, spécifique dans l'œuvre du salut (Jean XII, 27; Luc XII, 50). Quant à Saint Paul, nous l'avons vu, il fait de la sainteté parfaite du Christ la *prémisse* et non la *cause* de notre justification (1). Seulement, nous estimons que l'œuvre expiatoire de Jésus-Christ a commencé dès sa naissance pour ne s'achever qu'au Calvaire. La souffrance n'est-elle point déjà une mort anticipée? N'est-elle pas un des châtiments du péché? Eh bien, toutes les fois que Jésus a gémi sur les douleurs humaines, toutes les fois qu'il a souffert et pleuré (Jean IV, 6; XI, 35), il a expié les péchés du monde. « Il est mort intérieurement bien des fois, avant de mourir extérieurement (2). » L'auteur de l'Épître aux Hébreux a exprimé cette idée avec beaucoup de vigueur. « Bien qu'il fût Fils, dit-il du Christ, il a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes. » (Héb. V, 8. — Cf. IX, 14). Si pour tous les écrivains du Nouveau Testament la rémission des péchés nous est avant tout acquise par la mort du Sauveur, c'est parce que celle-ci a été le couronnement suprême, le terme essentiel et principal de ses souffrances expiatoires. Mais on comprend, d'autre part, que Jésus ait pu, bien avant sa crucifixion, conférer objectivement au paralytique et à la pécheresse pénitente le pardon de leurs péchés, puisque son existence tout entière a été une véritable expiation.

(1) Cf. Ménégoz, *Le péché et la Rédemption*, p. 235.
(2) *Das Dogma von Christi Person und Werk*, p. 78.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

L'INNOCENT CHATIÉ EN FAVEUR DES COUPABLES

Ritschl affirme qu'on ne peut considérer les souffrances et la mort de Jésus-Christ comme le châtiment expiatoire des péchés de l'humanité, attendu que tout châtiment doit être accompagné du sentiment de la culpabilité personnelle. Un homme qui a conscience de sa parfaite innocence n'envisage point les épreuves qui le frappent comme une punition, mais « comme un intermède désagréable ou comme une injustice dont il est victime (1). » Cette seule remarque suffit, assure notre auteur, pour montrer combien précaire est la doctrine de la satisfaction pénale *(Strafsatisfaction)* (2). L'objection de Ritschl n'a pas la valeur qu'il lui attribue, car elle suppose une fausse notion du châtiment. S'il était vrai qu'il y a punition réelle dans les cas seulement où le coupable a une claire conscience de sa faute (3), il

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 450.
(2) *Id.*, III, 450.
(3) *Id.*, III, 49-50, 52, 55-56.

Digitized by Google

résulterait de là que le Tout-Puissant devrait renoncer à châtier les pécheurs aussi longtemps que ces derniers ne se sentiraient point dignes de châtiment; car si Dieu punissait les transgresseurs de sa loi avant de leur avoir comme arraché l'aveu intime de leur culpabilité, ceux-ci auraient parfaitement le droit de se plaindre et de trouver injustes les afflictions qui les atteindraient. Or, si le Père céleste ne pouvait moralement punir que les pécheurs qui ont le sentiment de la coulpe, n'est-il pas évident qu'il en serait réduit, dans la plupart des cas, à ne point exécuter à l'égard de l'homme impénitent les redoutables décrets de sa justice? Ou plutôt, au point de vue de Ritschl, ceux qui seraient le plus directement sous le coup des châtiments divins, ce seraient les âmes délicates, les consciences scrupuleuses qui sont le plus portées à juger avec une sévérité d'apparence parfois excessive les infidélités dont elles s'accusent. Les pécheurs endurcis, au contraire, ceux qui ont même perdu tout sentiment de leur déchéance et de leur dépravation morale échapperaient entièrement aux justes jugements de Dieu (Rom. II, 5). On voit d'ici toutes les conséquences d'une pareille théorie! — La vérité est que Dieu châtie, d'ordinaire, d'autant plus rigoureusement celui qui se refuse à reconnaître sa culpabilité morale. Il ne frappe pas seulement le coupable quand ce dernier a conscience de son péché, mais Il le punit bien des fois précisément pour l'amener à reconnaître sa misère et lui faire sentir la nécessité de la repentance (Héb. XII, 5-6). La punition, en elle-même, est donc essentiellement distincte du sentiment de la coulpe, et l'on peut très bien admettre que Jésus-

Digitized by Google

Christ a subi sur la croix le châtiment du péché sans cesser cependant de conserver jusqu'à la fin la conscience de sa parfaite sainteté.

D'ailleurs, l'objection de Ritschl que nous venons de combattre implique, au fond, celle que les rationalistes ont opposée de tout temps à la doctrine de l'expiation : un innocent ne peut pas, ne doit pas être châtié à la place des coupables. Il peut arriver, observe Ritschl, qu'un innocent souffre des conséquences d'une faute qu'il n'a pas commise, mais, en pareil cas, les maux qui le frappent sont *des afflictions* et non des *punitions* (1). « Notre instinct de justice serait lésé, dit encore notre théologien, si l'on attribuait aux douleurs imméritées du Juste la valeur d'une satisfaction substitutive (2). » Il serait contraire aux principes les plus élémentaires du droit d'infliger à un innocent une peine quelconque pour en dispenser les coupables (3).

La doctrine de l'expiation, telle que nous la concevons et telle que nous l'avons exposée précédemment, ne saurait être ébranlée ou réfutée par ces diverses remarques de Ritschl et, en particulier, par la dernière. Nous ne disons pas, en effet, que le sacrifice de Jésus-Christ nous met à l'abri des souffrances et de la mort; nous disons que le Seigneur, dans ses compassions divines, s'est soumis librement avec nous et pour nous à la souffrance et à la mort, comme au juste salaire de nos péchés. Il est notre Rédempteur,

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 450-451.
(2) *Id.*, III, 539.
(3) *Id.*, III, 255-256.

Digitized by Google

parce que, en considération de la réparation parfaite qu'il a volontairement accordée à Dieu en Golgotha au nom de l'humanité, le Père accorde la vie éternelle à ceux qui sont unis avec Jésus « par une mort semblable à la sienne » (Rom. VI, 5). Si telle est la notion chrétienne de l'expiation, en quoi celle-ci peut-elle blesser la conscience ? Qu'y a-t-il de contraire à la loi morale à enseigner que les hommes déchus ont été rachetés par un être saint qui a bien voulu partager leurs peines et leurs douleurs, communier à leurs souffrances et à leur mort, offrir pour eux à Dieu une réparation qu'ils étaient eux-mêmes incapables d'offrir, expier, en un mot, leur péché en subissant avec eux, de plein gré, le châtiment que leurs fautes avaient mérité ? Un homme généreux, condamné à plusieurs années de prison pour un crime dont il est seul responsable, n'admettrait pas, sans doute, qu'un innocent fût arbitrairement désigné pour subir sa punition à sa place ; il se sentirait plus autorisé par sa conscience — sinon plus disposé — à accepter les propositions d'un frère qui lui demanderait de s'associer à sa honte, et de porter avec lui ses chaînes pour lui aider à expier dignement les fautes dont il ne comprend point encore peut-être toute la gravité. De même, l'expiation du Calvaire est un acte d'abnégation suprême en même temps qu'un acte de justice qui ne saurait en rien offusquer le sens moral.

On insiste pourtant. On comprend, allègue-t-on, qu'un innocent s'offre par dévouement à endurer le châtiment encouru par les coupables ; mais qu'un juste juge accepte cette offre généreuse, voilà ce qui ne saurait être admis. Signalons ici, en premier lieu, la

Digitized by Google

contradiction intime que renferme cette objection des adversaires de la doctrine de la propitiation. En effet, ces mêmes théologiens, qui n'ont pas assez de sarcasmes à l'adresse de la notion juridique de l'expiation, invoquent un argument des plus juridiques, pour réfuter le dogme traditionnel. Il est vrai que Ritschl fait valoir cet argument pour montrer qu'au point de vue auquel se place l'orthodoxie, c'est-à-dire au point de vue de la justice rétributive, le transfert de la punition d'une personne à l'autre est absolument illégitime (1). Par le fait, nous convenons qu'un tribunal humain n'a point le droit de permettre qu'un innocent subisse la peine prononcée par les juges contre les vrais coupables. Mais, nous l'avons dit, la justice humaine ne donne point la mesure exacte de la justice divine. Non pas que celle-ci soit d'après nous en contradiction directe avec celle-là; car faire bon marché des principes de la justice humaine, c'est, à notre sens, renverser le fondement même de toute certitude morale et religieuse. Seulement la justice de Dieu, si nous pouvons ainsi parler, envisage les faits d'une manière plus synthétique, plus ample que la justice de l'homme. Celle-ci, suivant le langage de Ritschl, ne peut porter que des « jugements analytiques (2) »; elle n'est appelée à juger que telle ou telle personne en particulier et ne connaît, ne peut connaître que des cas individuels. La justice divine, au contraire, qu'on nous passe l'expression, n'est point *nominaliste*, mais *réaliste*, dans le sens où les théolo-

(1) *Rechtf. und Vers.*, III, 255-256.
(2) *Id.*, III, 87-88.

Digitized by Google

giens du moyen-âge employaient ce terme ; elle traite l'humanité non comme une agglomération fortuite d'individus isolés, mais comme un tout organique, comme un corps dont les membres sont tous solidaires les uns des autres. En un mot, Dieu a créé l'homme non pas *individu*, mais *espèce*.

En effet, la solidarité qui unit tous les hommes entre eux est un fait objectif qu'un observateur impartial et sagace ne saurait nier. Dans l'histoire du monde, on voit sans cesse les innocents pâtir des fautes commises par les coupables. Le père pèche et c'est l'enfant qui recueille les fruits amers d'une transgression dont il n'est pas responsable. « Nos pères ont péché, s'écriait autrefois Jérémie ; ils ne sont plus et c'est nous qui portons la peine de leurs iniquités ». (Lament. v, 7. — Cf. Job. xxi, 19). L'infortuné Louis XVI n'a-t-il pas payé de sa vie les crimes et les injustices de Louis XIV et de Louis XV? Les protestants français ne souffrent-ils pas aujourd'hui encore, sous bien des rapports, des conséquences fatales de la Révocation de l'Édit de Nantes? C'est ainsi qu'on voit souvent ici-bas « des individus traités en fait comme les représentants responsables des générations antérieures, et punis pour leurs fautes, fautes auxquelles ils n'avaient eu aucune part, qu'ils avaient peut-être même déplorées et cherché à réparer » ; c'est ainsi qu' « on voit des individus, entraînant par leurs décisions et par leurs actes, le sort de peuples entiers après eux et durant des siècles (1). » Le poète l'a dit avec raison :

(1) Bois, *Expiation et solidarité (Revue théologique*, 1889, n° 1, p. 20).

Digitized by Google

« Les fautes que l'aïeul peut faire
Te poursuivront, ô fils ! en vain tu t'en défends.
Quand il a neigé sous le père,
L'avalanche est pour les enfants ! »

On a prétendu que les défenseurs de la doctrine de l'expiation font de la solidarité « une sorte de fiole magique, un merveilleux élixir découvert par la chimie théologique moderne, et dont il suffit de verser quelques gouttes dans la mixture répugnante pour qu'elle change de couleur (1). » La critique, pour être spirituelle, n'en est pas meilleure pour cela. Si les faits de solidarité que nous avons rappelés plus haut sont incontestables, le penseur chrétien doit nécessairement en tenir compte. Dira-t-on qu'ils sont simplement conformes aux lois nécessaires de l'univers, au cours naturel des choses ? Mais ces lois, n'est-ce pas Dieu qui les a voulues telles ? Si donc vous proclamez immoral cet ordre général du monde, en définitive, c'est le Dieu saint que vous accusez d'injustice, puisqu'Il a permis, puisqu'Il a institué la grande loi de la solidarité humaine ! Du reste, il n'est point vrai que la conscience morale considère comme injuste que, dans certains cas, les enfants moissonnent la tempête, quand les ancêtres ont semé l'iniquité. De même que le côté bienfaisant de la solidarité ne soulève ni récriminations ni surprise de la part de notre conscience, de même celle-ci ne s'indigne point qu'un fils expie indirectement les fautes du père, et que telle ou telle génération d'un peuple entier soit parfois cruellement punie des iniquités et

(1) Durand, *Étude sur la Rédemption*, p. 18.

Digitized by Google

des violences commises bien des années auparavant par les générations qui l'ont précédée. Quand nous voyons le clergé romain, sous la Révolution française, impitoyablement traqué par les hommes politiques du temps, nous nous inclinons devant le courage des curés ou desservants qui demeurèrent alors fidèles à leur foi; mais nous ne pouvons oublier que cinq ou six générations de prêtres romains avaient rendu ces expiations comme nécessaires en persécutant sans merci les protestants français (1).

Ainsi, la solidarité est une loi divine que la conscience morale approuve et accepte. Dès lors, comment pourrions-nous trouver étrange que le Dieu qui voit dans l'humanité un organisme vivant dont tous les membres sont entièrement unis les uns aux autres, ait souffert qu'un innocent, Jésus-Christ, se soit chargé des fautes de ses frères coupables? Quoi! Dieu a voulu que le monde physique et le monde moral fussent soumis à la loi de la solidarité et Il ne se serait jamais servi de cette loi bienfaisante et terrible tout à la fois, pour accomplir le relèvement de l'humanité déchue! Il aurait permis la solidarité en Adam et non la solidarité en Christ! Il aurait exclu des conditions ordinaires de la solidarité naturelle celui qui s'est appelé par excellence « le Fils de l'homme »! Disons plutôt que ce qui serait incompréhensible, ce serait que le Dieu juste n'eût jamais rien tenté pour réparer les funestes conséquences de la chute! Disons plutôt que ce qui surprend, c'est d'entendre protester contre la doctrine « immorale »

(1) Cf. *La Rédemption*, par Louis Choisy, p. 208-209.

Digitized by Google

de l'expiation les mêmes hommes qui ne s'émeuvent pas autrement de voir sans cesse dans l'histoire des êtres innocents châtiés à la place des coupables!

Bien plus, si l'on parle d'injustice, nous osons l'affirmer, c'est dans la théorie de Ritschl que la conduite de Dieu à l'égard du Christ paraît absolument inique et arbitraire. En effet, notre auteur ne proclame-t-il pas, au moins en théorie, la nécessité des souffrances et de la mort du Sauveur? Ne dit-il pas que le pardon des péchés est l'effet positif du sacrifice de Golgotha? Or, n'est-il pas révoltant de penser que Dieu a livré le Saint et le Juste aux fureurs aveugles de ses ennemis, qu'Il n'a point exaucé la prière par trois fois répétée : « Père, que cette coupe passe loin de moi! », qu'Il a autorisé ou toléré le plus odieux de tous les crimes, non pour démontrer sa justice dans sa miséricorde, mais pour offrir à Jésus l'occasion de déployer sur la croix sa douceur et sa mansuétude infinies! Comme si le Père avait besoin de contempler le Christ au Calvaire pour se convaincre de son obéissance absolue à la volonté divine! Comme si le Tout-Puissant n'aurait pu trouver un moyen moins sanglant de révéler aux hommes son amour! En vérité, si la conscience élève ici des protestations, ce n'est point dans le sens indiqué par Ritschl et par ceux qui accusent d'immoralité la doctrine de la substitution!

Du reste, comme il n'y a pas, d'après Ritschl, de théologie naturelle et d'idées religieuses innées, la Parole de Dieu est la seule norme à laquelle nous puissions recourir pour déterminer le dogme de la

Digitized by Google

Rédemption (1). Or, nous l'avons constaté, la conscience des écrivains sacrés ne répugne point comme celle de certains théologiens modernes à admettre la doctrine de l'expiation. Dans l'ancienne alliance, le prophète Ésaïe était l'écho des aspirations religieuses de ses compatriotes, quand il représentait le fidèle serviteur de Jéhovah souffrant et mourant à la place des coupables. « De tout temps, dit un théologien peu suspect, on pensait en Israël qu'une faute pouvait être expiée par d'autres que par ceux qui l'avaient commise. Ainsi, la famille de Koré et celle d'Achaz durent expier la faute commise par leurs chefs (Nomb. xvi, 25 sq.; II Chr. xxviii); le peuple d'Israël dut souffrir pour les fautes du roi David (II Sam. xxiv) et du roi Manassé (II Rois xxiii, 26; Jérémie xv, 4) et les descendants de Saül pour celles de leur ancêtre (II Sam. xxi, 1-14)... Les Israélites croyaient que le

(1) Nous ne méconnaissons point, quant à nous, la haute autorité de la conscience morale. Nous croyons qu'elle conduit à la révélation chrétienne et y trouve la réponse à ses aspirations les plus élevées; mais, à notre sens, elle ne peut fixer elle-même le contenu de cette révélation, ni inventer les choses qui ne sont pas montées au cœur de l'homme (I Cor. ii, 9). Comme l'a fait observer M. le professeur Doumergue, « tout ce qu'il y a d'absolu dans la conscience morale, c'est l'obligation : « Tu dois faire ce qui est bien. » Mais cette obligation ne nous dit pas ce qui est bien. Toutes nos déterminations du bien sont des déterminations de notre raison. » *(Le Christianisme au XIX^e siècle, 7 novembre 1889.)* Nous estimons que l'Évangile, qui est « la conscience de la conscience », peut non seulement accorder satisfaction aux postulats de la conscience naturelle, mais qu'il est susceptible d'éclairer celle-ci, de faire naître en elle de nouveaux besoins et de lui faire goûter la profonde vérité de telle ou telle doctrine, celle de l'expiation par exemple, qui, au premier abord, pouvait lui paraître étrange ou même inadmissible.

Digitized by Google

mérite et le démérite d'une personne ou d'une génération pouvaient être imputés à une autre (1). » Élevés à l'école de l'Ancien Testament, pénétrés de cette idée de solidarité à laquelle l'ancienne orthodoxie a eu le tort de ne pas ajouter assez d'importance, les apôtres n'hésitèrent point à voir dans Jésus-Christ le serviteur de Jéhovah et à considérer sa mort comme un sacrifice expiatoire accompli pour le salut des pécheurs. Au point de vue de Ritschl, la raison et la conscience du dogmaticien moderne ne sauraient donc condamner comme immorale une doctrine devant les prémisses fondamentales de laquelle s'est inclinée la conscience des prophètes, des apôtres et de Jésus-Christ lui-même.

Les auteurs du Nouveau Testament hésitaient d'autant moins à voir dans l'immolation du Calvaire un châtiment subi volontairement par le Juste en faveur des injustes (I Pierre III, 18) que le Christ était, à leurs yeux, l'exécuteur suprême de la loi morale, celui qui, au jour des rétributions finales, jugera l'humanité tout entière. « C'est Jésus, dit Pierre, qui a été établi par Dieu juge des vivants et des morts. » (Actes X, 42). Paul déclarait aux Athéniens que « Dieu a arrêté un jour auquel il doit juger le monde avec justice par l'homme qu'Il a établi pour cela. » (Actes XVII, 31). « Il nous faut tous comparaître, écrit le même apôtre, devant le tribunal de Christ » (II Cor. V, 10. — Cf. II Tim. IV, 1). Jésus lui-même affirme que « le Père ne juge personne, mais Il a remis tout jugement au Fils. » (Jean V, 22). Le Sau-

(1) *Théologie de l'Ancien Testament*, par Piepenbring, p. 207-208.

Digitized by Google

veur assure que lorsqu'il viendra dans la gloire « il rendra à chacun selon ses œuvres » (Matth. xvi, 27). Les anges ne seront à ce moment solennel que les exécuteurs de ses propres jugements (Matth. xiii, 41). C'est lui qui prononcera l'arrêt final en vertu duquel le pécheur sera condamné ou justifié (Matth. xxv, 34-41). Dès lors, qu'y a-t-il de révoltant pour la conscience à admettre que le souverain Juge du monde a dû, pendant sa vie terrestre, se soumettre à une loi divine dont il est chargé de maintenir à jamais l'autorité souveraine et dont il exécutera lui-même un jour les décrets éternels?

Enfin, disons-le avant de conclure, la doctrine de la substitution, grâce aux éléments essentiels de vérité qu'elle renferme, a fait ses preuves depuis dix-huit siècles. Elle a, depuis lors, inspiré des prodiges de vertu et d'héroïsme, enfanté des légions de saints et de martyrs. Or, si cette doctrine était entachée d'immoralité, si elle était contraire aux postulats de la conscience, comment posséderait-elle une telle sève, une pareille puissance de régénération morale? « Un mauvais arbre, dit Jésus-Christ, ne porte pas du bon fruit... On ne cueille pas des figues sur des épines, et l'on ne vendange pas des raisins sur des ronces. » (Luc vi, 43, 44). Aussi, croyons-nous qu'on peut dire des doctrines chrétiennes et, en particulier, du dogme de la Rédemption ce que le Sauveur dit de tous ceux qui se réclament de lui : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. »

Digitized by Google

CONCLUSION

Nous ne pouvons terminer notre travail sans porter un jugement d'ensemble sur la théologie de Ritschl. En guise de conclusion, nous nous bornerons donc à formuler brièvement les critiques et les éloges que nous paraît mériter le système à l'examen duquel a été consacrée la présente étude.

Au point de vue philosophique, la méthode de Ritschl, malgré sa valeur incontestable, nous paraît conduire logiquement à un empirisme subjectiviste dont nous avons signalé maintes fois les dangers. La défiance tenace que Ritschl nourrit à l'égard de toute « religion naturelle » l'entraîne même à ne point tenir compte des aspirations les plus profondes et les plus universelles de la conscience. C'est ainsi, entre autres, qu'il réduit presque la rédemption à n'être que la proclamation historique du pardon divin en Jésus-Christ, parce qu'il n'a pas su découvrir dans l'âme humaine

Digitized by Google

ce noble instinct de justice, ce besoin impérieux d'expiation qui postule si hautement la nécessité de l'œuvre de réconciliation consommée par Jésus de Nazareth en Golgotha.

Au point de vue biblique, nous avons dû fréquemment constater que la théologie de Ritschl est en contradiction évidente avec les déclarations les plus solennelles de l'Écriture. Bien qu'il affirme l'autorité absolue de la Révélation chrétienne, Ritschl est, dans bien des cas, plus préoccupé de plier la Parole de Dieu aux exigences de son système théologique qu'uniquement désireux de conformer son système aux affirmations les plus expresses de la Parole inspirée. Aussi sa conception générale du monde, de l'homme et de Dieu semble-t-elle avoir pour norme et pour critère la philosophie néo-kantienne plutôt que les doctrines fondamentales de l'Évangile.

Enfin, au point de vue dogmatique, notre théologien, dans le désir légitime de se tenir aussi éloigné d'une orthodoxie étroite et stérile que d'un rationalisme vulgaire, n'a pas su assez nettement discerner les nombreux éléments de vérité que renferme l'enseignement de la théologie traditionnelle sur les dogmes essentiels du christianisme : le péché, la rédemption, la divinité de Jésus-Christ. Comme nous avons dû le constater, le péché est, dans le système de Ritschl, moins une transgression positive qu'il importe de condamner sans réserves qu'un acte de faiblesse et d'ignorance auquel le Dieu d'amour, pour être équitable, est presque tenu d'accorder son pardon. La rédemption consiste surtout, aux yeux de ce théologien, à délivrer l'homme d'un mauvais cauchemar

Digitized by Google

et à lui apporter l'assurance que Dieu n'est point irrité contre lui. Or comme, d'une part, notre auteur confond absolument la christologie avec la sotériologie et soutient que le croyant ne peut apprécier la valeur de la personne du Rédempteur que par les effets de son œuvre rédemptrice; comme, d'un autre côté, Ritschl attribue à l'œuvre de réconciliation réalisée par Jésus-Christ une signification plutôt négative, on voit, dès lors, dans cette théorie, diminuer la divinité du Sauveur dans la mesure même où diminue la grandeur objective du salut qu'il nous procure.

Toutefois ces lacunes de la théologie de Ritschl ne peuvent nous faire oublier les qualités précieuses qui la distinguent. Le docteur de Gœttingue a eu l'immense mérite de comprendre que, pour exposer systématiquement les doctrines chrétiennes, le dogmaticien doit avoir une méthode déterminée, une théorie de la connaissance. Par ses recherches exégétiques, Ritschl a fortement contribué au progrès et au rajeunissement des sciences théologiques. Même quand on n'est pas de son avis, on ne peut s'empêcher d'admirer sa curiosité aventureuse, et l'on est involontairement séduit par les hypothèses si ingénieuses et parfois si nouvelles qu'il émet dans ses écrits sur les questions les plus diverses, sur la notion du sacrifice dans l'Ancien Testament, sur la conception biblique de l'amour et de la justice de Dieu, sur le miracle, sur la liberté chrétienne, sur le rôle des bonnes œuvres dans l'acquisition du salut, sur la supériorité de l'éthique par rapport à la cosmologie, etc. Enfin, nous ne saurions trop savoir gré à

Digitized by Google

Ritschl d'avoir pratiquement démontré que le dogme de la justification est la doctrine spécifique, distinctive du christianisme, et que ce dogme doit occuper la place d'honneur dans l'exposition des vérités proclamées par l'Évangile.

Sans doute, comme on l'a remarqué, la théologie de Ritschl est moins neuve, moins originale, à certains égards, que ne l'ont souvent prétendu ses disciples. Les théories de notre auteur sur le Royaume de Dieu, sur la Réconciliation, sur l'Église, avaient été développées et formulées, bien avant lui, par Menken, Schœberlein et Schleiermacher. Mais ce qui constitue l'originalité du maître de Gœttingue, c'est l'ampleur, c'est la puissance incomparable avec laquelle il a su grouper ensemble ses conceptions philosophiques, exégétiques ou dogmatiques, pour en faire un faisceau vigoureux et compact. A notre époque de critique méticuleuse et parfois mesquine, dans ce siècle où se manifeste, dans le domaine de la pensée, un épuisement si complet de puissance créatrice, les croyants doivent saluer avec une sincère gratitude le nom d'un théologien qui a su conquérir par ses travaux le respect et l'estime des penseurs contemporains. Quand on sait le dédain superbe que bien des philosophes de nos jours affichent à l'égard du christianisme, on est heureux de rencontrer un homme de la valeur de Ritschl qui proclame si nettement la haute autorité intellectuelle et morale de la Parole divine et qui déclare s'incliner devant l'enseignement dogmatique si ferme, si solide, si éclairé de Jésus-Christ et des apôtres. Ce beau témoignage rendu à la révélation biblique par un savant de l'envergure de

Digitized by Google

Ritschl atteste l'éternelle jeunesse, l'inaltérable vitalité de la religion chrétienne et fortifie notre foi en l'indestructible vérité de l'Évangile. *Magna est veritas et prævalebit!*

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Introduction 7

LIVRE PREMIER

EXPOSÉ DE LA THÉOLOGIE DE RITSCHL

Première partie. — Doctrines chrétiennes en rapport avec le dogme de la Rédemption 25
CHAPITRE PREMIER. — La méthode 25
CHAPITRE II. — La doctrine du Royaume de Dieu 42
CHAPITRE III. — La doctrine de la personne du Christ, fondateur du Royaume de Dieu 53
CHAPITRE IV. — La doctrine du péché 63

Deuxième partie. — La doctrine de la justification et de la réconciliation 75
CHAPITRE PREMIER — Les paroles de Jésus-Christ sur la valeur rédemptrice de sa mort 75
CHAPITRE II. — Les notions de la sainteté, de l'amour, de la justice et de la colère de Dieu dans l'Ancien Testament 78
CHAPITRE III. — La notion du sacrifice dans l'Ancien Testament. 84
CHAPITRE IV. — Les notions de l'amour, de la justice et de la colère divine dans le Nouveau Testament 88
CHAPITRE V. — Assimilation de la mort du Christ aux sacrifices de l'ancienne alliance 95

Digitized by Google

Pages.

Chapitre VI. — Textes du Nouveau Testament dans lesquels la mort de Jésus-Christ n'est point assimilée aux sacrifices rituels de l'ancienne alliance 104
Chapitre VII. — Définition du pardon des péchés, de la justification, de la réconciliation, de l'adoption et de la vie éternelle 111
Chapitre VIII. — Le pardon des péchés rattaché à l'œuvre et à la personne de Jésus-Christ 121
Chapitre IX. — L'appropriation du pardon des péchés par le croyant, membre de l'Église chrétienne 129
Chapitre X. — Les conséquences pratiques de la justification.. 139

LIVRE DEUXIÈME

CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE DE RITSCHL

Première partie. — Doctrines chrétiennes qui se rattachent au dogme de la Rédemption, dans le système de Ritschl..... 149
Chapitre premier. — La méthode de Ritschl 149
Chapitre II. — La doctrine du Royaume de Dieu 175
Chapitre III. — La doctrine de la personne de Jésus-Christ.... 189
Chapitre IV. — La doctrine du péché 224
Chapitre V. — Le châtiment du péché... 256

Deuxième partie. — La doctrine de la justification et de la réconciliation, d'après la Bible 275
Chapitre premier. — Les notions de la sainteté, de l'amour, de la justice, de la colère de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament 275
Chapitre II. — La notion biblique du sacrifice rituel 303
Chapitre III. — La mort de Jésus-Christ envisagée comme châtiment substitutif du péché 326
Chapitre IV. — Les souffrances et la mort de Jésus-Christ comparées à celles du serviteur de Jéhovah dans le chapitre LIII^e^ d'Ésaïe 349

Troisième partie. — La doctrine de la justification et de la réconciliation au point de vue dogmatique 367

Digitized by Google

Pages.

Chapitre premier. — La notion de la justification et de la réconciliation dans la théologie de Ritschl..... 367
Chapitre II. — La justification et la réconciliation par Jésus-Christ..... 380
Chapitre III. — La Rédemption par Jésus-Christ..... 399
Chapitre IV. — La justification par la foi dans la théologie de Ritschl..... 407
Chapitre V. — La notion de la vie éternelle, d'après Ritschl... 415
Chapitre VI. — L'Église chrétienne, objet de la justification... 420

Quatrième partie. — L'expiation et sa nécessité. Objections de Ritschl contre cette doctrine..... 437
Chapitre premier. — La notion de l'expiation..... 437
Chapitre II. — Le Dieu d'amour, père et non juge de l'humanité..... 445
Chapitre III. — La notion dogmatique de la justice divine.... 459
Chapitre IV. — L'innocent châtié en faveur des coupables..... 485

Conclusion..... 497

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

LIBRAIRIE FISCHBACHER, 33, RUE DE SEINE, PARIS

DU MÊME AUTEUR :

Essai critique sur l'authenticité des Épîtres pastorales. 1 vol. in-8°, 1888..... 3 50

ARNAUD (Eug.). Manuel de dogmatique ou *Exposition méthodique et raisonnée des Doctrines chrétiennes.* 1 vol. gr. in-8°..... 12 »

BOST (J.-A.). Dictionnaire d'Histoire ecclésiastique. 1 vol. gr. in-8°..... 22 »

BRUSTON (Ch.). La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ. 1 vol. in-8°..... 2 50

Concordance des Saintes Écritures *précédée des analyses chronologiques de l'Ancien et du Nouveau Testament.* 1 vol. gr. in-8°..... 11 »

Encyclopédie des Sciences religieuses, publiée sous la direction de F. LICHTENBERGER, avec la collaboration des auteurs les plus compétents..... 200 »

HAMILTON (Fréd.-H.). L'Évangile des Évangiles ou *les quatre récits canoniques réduits au texte unique le plus complet.* 1 vol. in 12..... 5 »

MEYER (D.-H.). Le Christianisme du Christ. *Étude sur l'enseignement de Jésus d'après l'évangile selon saint Matthieu.* 1 vol. gr. in-8°..... 10 »

REUSS (Édouard). La Bible *nouvellement traduite sur les textes originaux* (avec une introduction à chaque livre, des notes explicatives sur l'Ancien Testament et un commentaire complet sur le Nouveau Testament). 13 parties en 16 volumes gr. in-8°.. 170 »

SABATIER (Aug.). L'Apôtre Paul. *Esquisse d'une histoire de sa pensée.* 1 vol. in-12..... 3 50

STAPFER (Edmond). Le Nouveau Testament *traduit sur le texte comparé des meilleures éditions critiques.* 1 vol. gr. in-8° avec 4 cartes..... 12 »

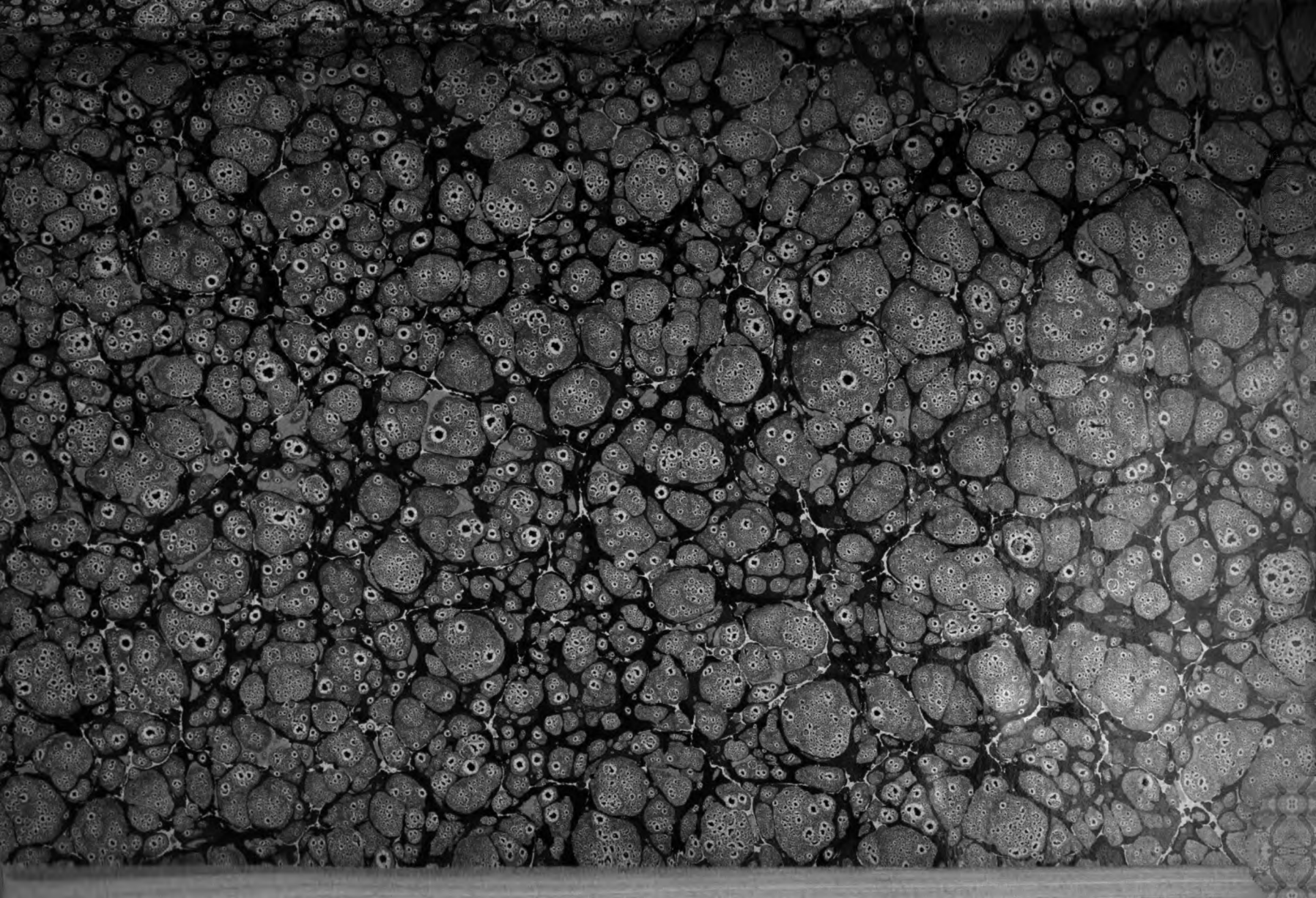
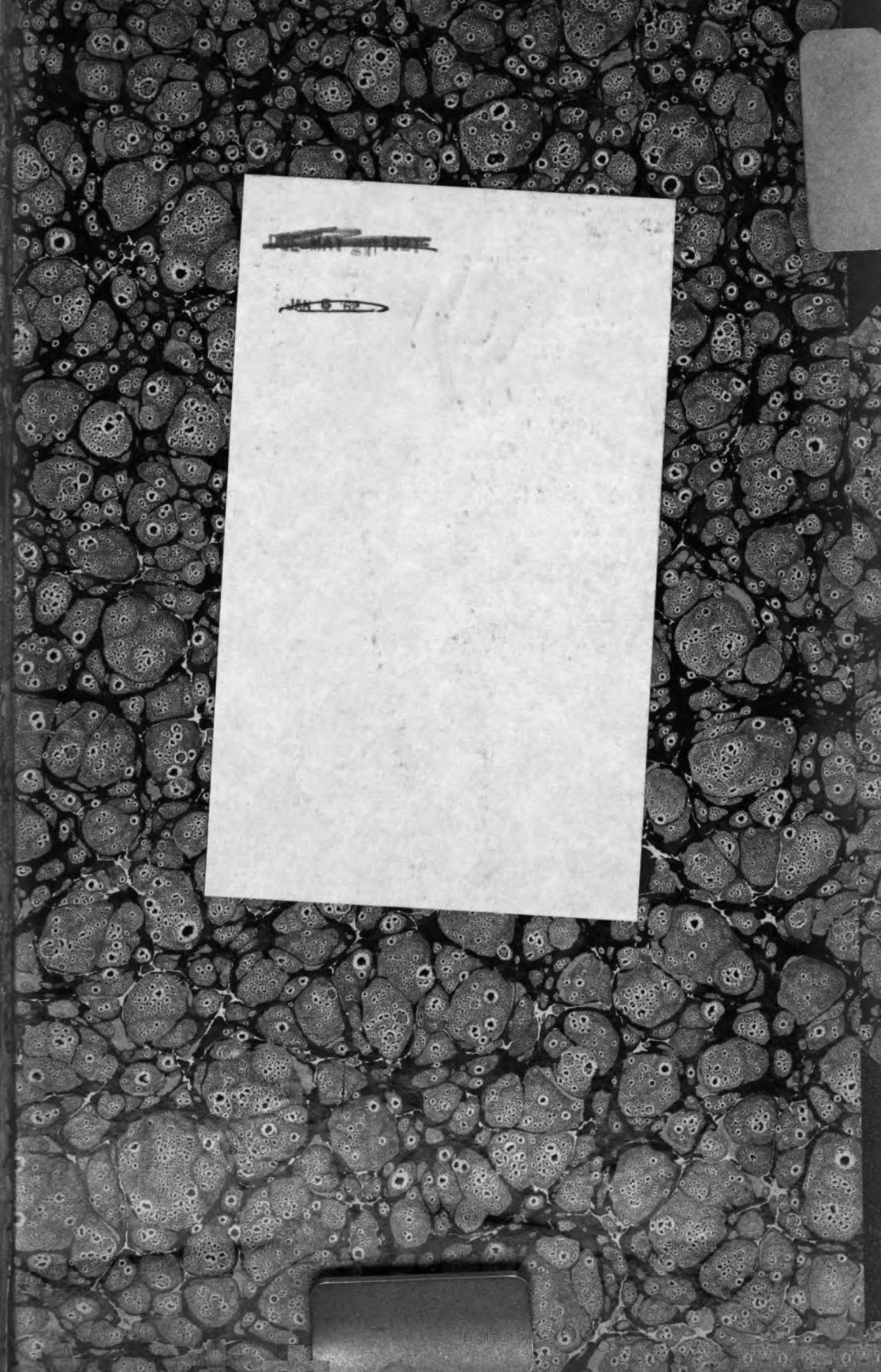
MONTAUBAN. — IMP. ADMINISTRATIVE ET COMMERCIALE J. GRANIÉ, 14, AVENUE GAMBETTA.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google